Jacques Derrida

SALVO O NOME

SALVO O NOME

JACQUES DERRIDA

tradução
Nícia Adan Bonatti

revisão técnica
Enid Abreu Dobránszky

SALVO O NOME

PAPIRUS EDITORA

ADVERTÊNCIAS

1. A primeira versão deste texto foi publicada em inglês (traduzida por John P. Leavey Jr) com o título de *Post-Scriptum* (subtítulo: *Aporias, vias e vozes*) em um volume dedicado à teologia negativa (*Derrida and negative theology,* Harold Coward, Toby Foshay (orgs.), State University of New York Press, 1992). Eu tinha então sido convidado a responder, em conclusão, às conferências pronunciadas por ocasião de um encontro organizado sob este título no Calgary Institute for the Humanities (Canadá), sob a direção de Harold Coward. Eu não pude ir a esse colóquio. Este diálogo fictício foi, portanto, escrito depois da leitura dessas conferências, que, por sua vez, foram reunidas no volume citado acima. Quero agradecer ainda aos autores Toby Foshay, Michel Despland, Mark C. Taylor, Harold Coward, David Loy e Morny Joy. Para reconstituir um contexto, os editores do mesmo volume republicaram em tra-

dução inglesa dois ensaios que eu já havia publicado antes, *Dun ton apocaliptique adopté naguère en philosophie* (Paris, Galilée, 1983) e "Comment ne pas parler. Dénégations", em *Psyché, Inventions de lautre* (Paris, Galilée, 1987).

2. Certo ou errado, parece-me hoje justificável publicar simultaneamente, nas Éditions Galilée, dois outros ensaios, *Khôra* e *Passions.* Apesar de tudo que os separa, eles parecem se responder e talvez se esclarecer no interior de uma única e mesma configuração. Sob a sintaxe móvel desses títulos, poderíamos ler *três ensaios sobre um nome dado* ou sobre o que pode *acontecer ao nome dado* (anonimato, metonímia, paleonímia, criptonímia, pseudonímia), portanto, ao nome *recebido,* ou mesmo ao nome *devido*, sobre o que talvez se *deva* (dar ou sacrificar) ao nome, ao nome do nome, seja ao cognome, e ao nome do *dever* (*dar* ou *receber*).

SALVO O NOME
(*POST-SCRIPTUM*)

— [...]

— Mais que um, desculpe, é preciso sempre ser mais que um para falar, é preciso que haja várias vozes...

— Sim, estou de acordo e, por excelência, digamos exemplarmente, quando se trata de Deus...

Mais ainda, se é possível, quando se pretende falar segundo o que chamam de apófase ou, em outras palavras, segundo a voz imparcial, a via da teologia dita ou autodenominada negativa.*

* A teologia negativa é um modo de abordagem de Deus que consiste em aplicar-lhe proposições negativas. Em lugar de atribuir-lhe qualidades positivas ou proceder por analogia, o método negativo ou apofatismo consiste em dizer aquilo que Deus não é, em recusar-lhe qualquer predicado. Este método foi amplamente usado por São Tomás de Aquino, por exemplo. Apesar de se querer racional, o método apofático está ligado ao misticismo, isto é, à intuição que manifesta uma

Essa voz se reduz a si mesma: ela diz uma coisa e seu contrário, Deus que é sem ser ou Deus que (está) além do ser. A *apófase* é uma declaração, uma explicação, uma resposta que, tomando a respeito de Deus uma forma negativa ou interrogativa, pois é também o que quer dizer *apophasis*, assemelha-se a uma declaração de ateísmo, a ponto de ser confundida com ela. Tanto mais que a modalidade da *apophasis*, apesar de seu valor negativo ou interrogativo, lembra freqüentemente aquela da sentença, do veredito ou da decisão, do *statement*. Eu gostaria de lhe falar, mas não hesite em interromper-me, dessa multiplicidade das vozes, desse fim completamente inicial, mas também interminável, do monologismo — e do que se segue...

— Como uma certa mística, o discurso apofático sempre foi suspeito de ateísmo. Nada parece ao mesmo tempo mais merecido e mais insignificante, mais deslocado, mais cego do que um tal processo. O próprio Leibniz era propenso a isso. Heidegger lembra o que ele dizia de Angelus Silesius: "Encontram-se nesses místicos algumas passagens que são extremamente audaciosas, cheias de metáforas difíceis e inclinando quase ao ateísmo, da mesma forma que observei nas poesias alemãs, aliás belas, de um certo Angelus Silesius..."[1]

---

realidade transcendente que excede as possibilidades da linguagem. (N.T.)

Inclinando, mas não indo além da predisposição ou da propensão, nem mesmo ou quase (*beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend*), e o pendor oblíquo desse *clinamen* não parece separável de uma certa audácia da língua, de uma língua poética ou metafórica...

— E, aliás, bela, não se esqueça; Leibniz o nota como se se tratasse de um acréscimo ou de um acessório (*im übrigen schönen Gedichten*), mas eu me pergunto se não se trata aí, beleza ou sublimidade, de um traço essencial da teologia negativa. Quanto ao exemplo de Angelus Silesius...

— Deixemos por enquanto de lado essa questão: a *herança* de Angelus Silesius (Johannes Scheffler) pertence ou não à tradição da teologia negativa no sentido estrito? Podemos falar aqui de um "sentido estrito"? Você não poderia negar, penso eu, que Angelus Silesius guarda um evidente parentesco com a teologia negativa. Seu exemplo somente significa para nós, neste momento, essa afinidade entre o ateísmo suspeitado por Leibniz e uma certa audácia apofática. Esta última consiste sempre em ir mais longe do que convém permitir. Eis um dos traços essenciais de qualquer teologia negativa: a passagem no limite, depois a travessia de uma fronteira, inclusive aquela de uma comunidade, portanto de uma razão ou de uma razão de ser sociopolítica, institucional, eclesial.

— Se a apófase inclina quase ao ateísmo, não podemos dizer que, por outro lado, ou por

isso mesmo, as formas extremas e mais conseqüentes do ateísmo declarado terão sempre *testemunhado* o mais intenso desejo de Deus? Não está aí, doravante, um programa ou uma matriz? Uma recorrência típica e identificável?

— Sim e não. Uma apófase pode, com efeito, responder ao mais insaciável *desejo de Deus*, corresponder a ele, corresponder com ele, segundo a história e o acontecimento de sua manifestação ou o segredo de sua não-manifestação. A outra apófase, a outra voz, pode permanecer radicalmente estranha a qualquer desejo ou, em todo caso, a qualquer forma antropo-teomórfica do desejo.

— Mas não é próprio do desejo carregar em si sua própria suspensão, a morte ou o fantasma do desejo? Ir na direção do outro absoluto, não é a extrema tensão de um desejo que busca por isso mesmo renunciar ao seu próprio impulso, ao seu próprio movimento de apropriação? A si, e mesmo ao crédito, ou ainda ao benefício que o ardil de um narcisismo indestrutível poderia ainda esperar da renúncia infinita?

— Testemunhar, dizia você, prestar testemunho do desejo *de* Deus. A frase não é somente equívoca, de um equívoco essencial, significante, decisivo em sua própria indecidibilidade,* a saber,

* Este neologismo, já empregado por Silviano Santiago (org.) *in Glossário de Derrida*, Francisco Alves, RJ, 1976, exprime a qualidade das «unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas que não se deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, habitam-na, resistem-lhe e a desorganizam, sem jamais constituir um terceiro termo, sem jamais dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (o *pharmakon* não é nem o remédio,

aquela que marca o duplo genitivo ("objetivo" e "subjetivo", antes mesmo do surgimento gramatical ou ontológico de um sujeito ou de um objeto) ou, dito de outra forma, a da origem e do fim de um tal desejo: virá ele de Deus em nós, de Deus por nós, de nós por Deus? E como nós não *nos* determinamos *antes* desse desejo, como nenhuma relação consigo pode estar segura de precedê-lo, ou seja, de preceder uma relação com o outro, ainda que seja através do luto, toda reflexão é tomada na genealogia desse genitivo. Por isso entendo tanto uma reflexão sobre si, uma reflexão autobiográfica, por exemplo, quanto uma reflexão sobre a idéia ou o nome de Deus. Mas sua frase é equívoca de outra forma: quando ela nomeia o *testemunho*. Pois, se o ateísmo, como a teologia apofática, testemunha o desejo de Deus, se ele reconhece, confessa ou significa indiretamente, como em um sintoma, o desejo de Deus, junto a quem o faz? Quem fala a quem? Permaneçamos um pouco em torno desta questão, simulando saber o que é um discurso de teologia negativa, com seus traços determinados e sua inclinação própria. A quem se dirige? Qual é o destinatário? Existe antes dele, esse interlocutor, antes do discurso, antes de sua passagem ao ato, antes de seu término performativo? Denys, o Areopagita,* por exemplo, articula

---

nem o veneno; o *suplemento* não é nem um mais nem um menos; o *hímen* não é nem a confusão nem a distinção; o *espaçamento* não é nem o espaço nem o tempo; o *encetamento* (*entame*) não é nem a integridade de um começo, de um corte simples, nem a secundariedade. Nem/nem sendo ao mesmo tempo ou bem isso, ou bem aquilo» (J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 58). (N.T.)

* Membro do Aerópago, tribunal supremo da Atenas antiga, composto, a partir

uma certa prece, dirigida para Deus; ele a encadeia com um endereço ao discípulo, mais precisamente ao devir-discípulo daquele que é, assim, chamado a ouvir. Uma apóstrofe, aquela que remete a Deus, eis que se volta, sem se desviar, para uma outra apóstrofe em direção daquele...

— Jamais daquela...?

— Não que eu saiba, não nesse caso (mas não se apresse em concluir que a cena se desenrola entre homens, nem sobretudo que aquele que fala seja um homem). A outra apóstrofe, pois, dirige-se *àquele* que justamente não sabe ainda o que sabe ou o que deveria saber, mas saber de um não-saber, segundo um certo não-saber. O hino e a didática se aliam aqui segundo um modo cuja originalidade essencial e, portanto irredutível, seria preciso reaprendrer. Trata-se de um movimento singular da alma ou, se preferir, de uma conversão da existência que se concilia, para revelá-lo em sua própria noite, com o mais secreto do segredo. Essa conversão (se) volta para o outro para (o) voltar na direção de Deus, sem que haja uma ordem nesses dois movimentos, que são o mesmo, na verdade, sem que nem um nem outro seja contornado ou desviado. Tal conversão não deixa, sem dúvida, de ter relação com o movimento da confissão agostiniana...

de Solon, de antigos arcontes, e que teve, até o século V a.C., um grande poder político, sendo depois reduzido a atribuições jurídicas. Denys foi convertido por São Paulo, morreu como mártir no século I. (N.T.)

— Então, seria também inútil lembrar o caráter autobiográfico e o que ele inaugura a esse respeito; haveria ingenuidade em acreditar que se sabe o que é a essência, a proveniência ou a história da autobiografia fora de acontecimentos, como as *Confissões* de santo Agostinho...

— Quando este (se) pergunta, quando pergunta, na verdade, a Deus e já aos seus leitores por que ele se confessa a Deus, dado que Este sabe tudo, a resposta evidencia que o essencial da confissão ou do testemunho não consiste em uma experiência de conhecimento. Seu ato não se reduz a informar, a ensinar, a anunciar. Estranha ao saber, portanto a qualquer determinação ou a qualquer atribuição predicativa, a confissão divide essa destinação com o movimento apofático. A resposta de Agostinho inscreve-se como ordem cristã do amor ou da caridade: como fraternidade. Para torná-los melhores na caridade, Agostinho se dirige aos "ouvidos fraternos e pios" (X, XXXIV, 51); e à "alma fraterna", para que "ame em mim" aquilo que tu, Deus, "ensinas a amar" (*Amet in me fraternus animus quod amandum doces*) (X, IV, 6). A confissão não consiste em anunciar — e por meio disso ensina que o ensino como transmissão do saber positivo não é essencial. A confissão não pertence essencialmente à ordem da determinação cognitiva. Em relação a isso, é quase apofática. Nada tem a ver com o saber — enquanto tal. Enquanto ato de caridade, amor e amizade em Cristo, destina-se a Deus e às criaturas, ao Pai e aos irmãos para "excitar" o amor, para aumentar

um afeto, o amor, entre eles, entre nós (XI, I, 1). Para que sejamos mais numerosos a dar graças e a rezar a Deus por nós (X, IV, 6). Pois Agostinho não responde somente à questão: por que me confessar a ti, Deus, que sabes tudo por antecipação? Ele fala de "fazer a verdade" (*veritatem facere*), o que não é a mesma coisa que revelar, desvendar, nem informar na ordem da razão cognitiva. Talvez a *testemunhar*. Ele responde à questão do testemunho público, isto é, escrito. Um testemunho escrito parece mais público e, portanto, como alguns se sentiriam tentados a pensar, mais conforme à essência do testemunho, quer dizer, também de sua sobrevida por meio da prova da atestação testamentária. Quero "fazer a verdade", diz, em meu coração, diante de ti, pela confissão, mas também "em meu livro, diante de inúmeras testemunhas" (*in stilo autem meo coram multis testibus*) (X, I, 1). E se ele se confessa por escrito (*in litteris, per has litteras*) (X, III, 4), é porque quer deixar um rastro para seus irmãos que virão na caridade, a fim de excitar também, ao mesmo tempo que o seu, o amor dos leitores (*qui haec legunt*) (X, I, 1). Esse momento de escritura é feito para "depois". Mas segue também a conversão. Permanece o rastro de um momento presente da confissão que não teria sentido sem uma tal conversão, sem esse endereçamento aos irmãos leitores: como se ao ato de confissão e de conversão, já tendo tido lugar entre Deus e ele, tendo-se de alguma forma escrito (é um *ato* no sentido do arquivo ou da memória), fosse necessário adicionar um *post-scriptum* — as Confissões, nada me-

nos — dirigido aos irmãos, daqueles que são chamados a se reconhecer como filhos de Deus e irmãos entre si. A amizade se interpreta aqui como caridade e como fraternidade. Mas o próprio endereçamento a Deus já implica a possibilidade e a necessidade desse *post-scriptum* que lhe é originariamente essencial. Sua irredutibilidade se interpreta finalmente, não nos estenderemos aqui sobre isso, de acordo com o pensamento agostiniano da revelação, da memória e do tempo.

— Você diria que todo *post-scriptum* deixa-se necessariamente interpretar no mesmo horizonte? E que tem a mesma estrutura?

— Não. Não sem muitas precauções. Mas será que alguma vez podemos *interpretar um post-scriptum* tanto no sentido da leitura hermenêutica quanto no da "performance" musical, por exemplo, sem se harmonizar, ao menos indiretamente, com a escansão ou a partitura agostiniana? Seria possível fazer uma indagação análoga com relação a tudo aquilo que chamamos, no Ocidente, a autobiografia, qualquer que seja a singularidade de seu "aqui e agora".

— Você quer dizer que todo "aqui e agora" de uma autobiografia ocidental já é em memória do "aqui e agora" das *Confissões*?

— Sim, mas elas próprias já eram, em seu presente mais selvagem, em sua data, em seu lugar, um ato de memória. Deixemos aqui Agostinho, apesar de ele sempre assombrar certas paisagens da mística apofática (Mestre Eckhart o

cita freqüentemente; ele cita freqüentemente o "sem" de santo Agostinho, essa predicação quase negativa do singular sem conceito, por exemplo: "Deus é sábio *sem* sabedoria, bom *sem* bondade, poderoso *sem* poder"). Neste lugar de retiro para onde você me convidou, nesta cidade de exílio familiar onde sua mãe não cessa de morrer, no litoral do Mediterrâneo, só pude trazer comigo, para essas duas semanas, extratos do *Cherubinischer Wandersmann*, de Angelus Silesius,[2] e os manuscritos deste volume. A cada instante, eu me pergunto se essa obra de Angelus Silesius diz respeito à teologia negativa. Será que dispomos de critérios seguros para decidir sobre a pertinência, virtual ou atual, de um discurso à teologia negativa? Esta não é um gênero, em primeiro lugar porque não é uma arte, uma arte literária, ainda que, como Leibniz observava justamente a propósito de Silesius, trate-se aí também de "poesias alemãs, aliás belas" e cheias de "metáforas difíceis". Existe, para retomar uma expressão de Mark Taylor, uma teologia negativa "clássica"?[3] Podemos duvidar e seguramente teremos motivos para voltar a essa questão grave e sem limites. Se o desdobramento conseqüente de tantos discursos (lógicos, onto-lógicos, teo-lógicos ou não) conduz inevitavelmente a conclusões cuja forma ou conteúdo tem parentesco com a teologia negativa, onde estão as fronteiras "clássicas" desta? Em todo caso, a conclusão (*Belschlusz*) deste livro, e ei-nos aqui reconduzidos à questão do destinatário, é um endereço último. Ela diz alguma coisa do fim do

próprio discurso e é um endereçamento ao amigo, a extremidade do envio, da saudação ou do adeus:

> *Freund es ist auch genug. Im fall du meher wilt lesen,*
> *So geh und werde selbst die Schrifft und selbst das Wesen*
>
> Amigo, já basta. Se quiseres ler além,
> Vai, e torna-te tu mesmo o escrito e tu mesmo a essência (VI, 263).

Ao amigo, mais que à amiga, é pedido, recomendado, ordenado, *prescrito ir*, pela leitura, além da leitura: além, ao menos, da legibilidade do legível atual, além da assinatura final — e, para isso, *escrever*. Não escrever isto ou aquilo que cai fora de sua escritura como uma nota, um *nota bene* ou um *post-scriptum* que deixa, por sua vez, cair a escritura atrás do escrito, mas se tornar ele mesmo o escrito ou a Escritura, ele mesmo a essência da qual a escritura terá tratado. Há mais lugar, a partir daí, há mais lugar além, mas nada mais nos é dito além, por um *post-scriptum*. Este — o *post-scriptum* — será a dívida ou o dever. Ele deverá, ele deveria ser reabsorvido em uma escritura que não seria outra senão a essência que não seria outra senão o ser-amigo ou o devir-amigo do outro. O amigo só se tornará aquilo que é, a saber, o amigo, ele não se terá tornado o amigo, a não ser no instante em que tiver lido isto, quer dizer, além — a saber, aonde terá *ido*, e somente se vai aí, além, para aí se exprimir, fazendo-se escritura

escrevendo. O devir (*Werden*), o devir-amigo, o devir-escritura e a essência (*Wesen*) seriam aqui a mesma coisa.

— Claro, mas essa essência (*Wesen*) que, ainda querendo ler, o amigo se tornaria na escritura, escrevendo-se, escriturando-se, não *teria* sido nada antes desse devir, isto é, antes dessa escritura prescrita ao amigo-leitor. Ela nasce do nada e se encaminha para o nada. Pois, mais acima, não dizia Silesius...

— Com que direito encadear esses aforismos, esses fragmentos sentenciosos ou esses brilhos poéticos, como se formassem o tecido contínuo de um silogismo? O *Beschlusz* final não é a conclusão de uma demonstração, mas o adeus de um envio. Cada fala é independente. Em todo caso, você não pode logicamente ligá-las de nenhuma maneira, sem colocar esse problema de lógica, de forma, de retórica ou de poética. Você não pode tratar essa peregrinação da escritura como um tratado de filosofia ou de teologia e nem mesmo como um sermão ou como um hino.

— Claro, mas naquilo que permanece o mesmo livro, lia-se também:

> *Nichts werden ist GOtt werden.*
> *Nichts wird was zuvor ist: wirstu nicht vor zu nicht,*
> *So wirstu nimmermehr gebohrn vom ewgen Licht.*

> Tornar-se o Nada, é Deus tornar-se.

Nada se torna que seja de antemão: se tu não
te tornas (o) nada,
Jamais tu terás nascido da eterna luz (VI, 130).

Como pensar esse devir? *Werden*: ao mesmo tempo nascimento e mudança, formação e transformação. Esse vir a ser do nada e *como nada*, *como Deus* e *como Nada*, como o próprio Nada, esse nascimento que *se apresenta* ele próprio sem premissa, esse devir-o-mesmo como devir-Deus — ou Nada —, eis o que parece impossível, mais que impossível, o mais impossível possível, mais impossível que o impossível se o impossível é a simples modalidade negativa do possível.

— Esse pensamento parece estranhamente familiar à experiência daquilo que chamamos a "desconstrução". Longe de ser uma técnica metódica, um procedimento possível ou necessário, expondo a lei de um programa e aplicando regras, isto é, desdobrando possibilidades, a "desconstrução" foi freqüentemente definida como a própria experiência da possibilidade (impossível) do impossível,[4] do mais impossível, condição que divide com o dom,[5] o "sim", o "vem", a decisão, o testemunho, o segredo etc. E talvez a morte.

— O devir-nada, como devir-o-mesmo ou como devir-Deus, o devir (*Werden*), como engendramento *do* outro, *a partir* do outro, eis o que, segundo Angelus Silesius, é possível, mas como mais impossível ainda que o impossível. Esse "mais", esse além, esse *hiper* (*über*) introduz, evidentemente, uma heterogeneidade absoluta na

ordem e na modalidade do possível. A possibilidade do impossível, do "mais impossível", que enquanto tal é também possível ("mais impossível que o impossível"), marca uma interrupção absoluta no regime do possível que, apesar disso, permanece, se assim podemos dizer, no lugar. Quando Silesius escreve:

> *Das überunmöglichste ist möglich.*
> *Du kanst mit deinem Pfeil die Sonne nicht erreichen,*
> *Ich kan mit meinem wol die ewge Sonn bestreichen.*
>
> O mais (que) impossível é possível.
> Tu não podes com tua flecha atingir o sol,
> Eu bem posso, com a minha, tomar sob meu tiro o sol eterno (VI, 153).

O "*über*" de "*überunmöglichste*" pode, aliás, significar tanto "o mais" quanto "o mais que": o mais impossível ou o mais que impossível.

Em outra passagem:

> *Geh hin, wo du nicht kanst; sih, wo du sihest nicht:*
> *Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GOtt spricht.*
>
> Vai onde não possas, vê onde não vês:
> Escuta onde nada estrepite nem ressoe, assim estás
> onde Deus fala (I, 199).

A possibilidade do impossível, do "mais impossível", do mais impossível que o mais impossível, isso lembra, a menos que não mostre, o que Heidegger diz da morte: "*die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit*".[6] O que é, para o *Dasein*, para sua possibilidade, pura e simplesmente impossível, eis o que é possível, e a morte é o nome. Eu me pergunto se aí se trata de uma analogia puramente formal. E se a teologia negativa falasse no fundo da mortalidade do *Dasein*? E de sua herança? Daquilo que se escreve depois dele, segundo ele? Nós voltaremos a isso, sem dúvida.

— Todas as místicas apofáticas podem também ser lidas como poderosos discursos sobre a morte, sobre a possibilidade (impossível) da própria morte desse ser que fala e que fala daquilo que leva, interrompe, nega ou aniquila sua fala, assim como seu próprio *Dasein*. Entre a analítica existencial do ser-à-morte ou do ser-para-a-morte, em *Sein und Zeit*, e o que diz Heidegger sobre o teológico, o teiológico e sobretudo acerca de uma teologia na qual não aparece nem mesmo a palavra "ser",[7] a coerência me parece profunda e a continuidade, rigorosa.

— O que essa hiperimpossibilidade teria a ver, na singular obscuridade desse céu, com a amizade? Com o endereçamento ao amigo?

— As questões do endereço e da destinação, do amor e da amizade (além mesmo das determinações da *philia* ou da caridade) poderiam con-

duzir-nos em inúmeras direções. No lugar que é aqui o nosso, e no pouco tempo de que dispomos neste verão, permita-me privilegiar uma, somente uma. O que nos reúne aqui, nós dois, depois do Colóquio de Calgary sobre a teologia negativa? Nele, Mark Taylor se interroga freqüentemente sobre a experiência daquilo que congrega ou reúne, do *gathering*.[8] Esse colóquio já aconteceu. Nós não fomos. Um colóquio é um lugar aonde se vai (um *encontro*, uma *sinagoga* onde nos reunimos) para se dirigir a outros. Nesse colóquio do qual não pudemos, apesar de nosso desejo, participar diretamente, havíamos entretanto prometido, lembre-se, reunirmo-nos de uma certa forma, com algum atraso, e por escrito: quer dizer, *depois do ato*. Em todo caso, a possibilidade de um colóquio — e, portanto, de falar entre si — bem que se apresentou a *nós*, e o título comportava as palavras "teologia negativa". Esse projeto somente pôde se apresentar sob certas condições. Foi preciso desejar partilhar. O que aí já se pôde partilhar? Quem se dirige então a quem? E o que significa "amizade", nesse caso?

— Desde a partida, e desde a primeira palavra de nossa promessa, lembre-se, acreditamos dever renunciar, por mil razões, a um *post-scriptum* que fosse uma resposta longa e detalhada. Tivemos, sobretudo, que renunciar a uma discussão original que estivesse à altura de tantas contribuições, cuja riqueza e cujo rigor havíamos admirado, assim como a diversidade, e com as quais ainda teremos muito a aprender e sobre o

que meditar. Qualquer resposta imediata seria apressada e presunçosa e, na verdade, irresponsável e pouco "*responsiva*". Será preciso retardar ainda (*postpone*) um verdadeiro *post-scriptum*.

— Aquilo ao que você parecia mais se ater, dizia-me, era testemunhar uma gratidão cuja significação não deixava de ter relação com o que aqui se chama teologia negativa, e que por sua vez não corre o risco, *não demais*, de tornar-se ingratidão, inversão que espreita todos os movimentos apofáticos. Além disso, você tinha, sem dúvida, mais afinidade, no começo, uma afinidade imediata, dada ou cultivada, com tal ou tal dos discursos mantidos aqui...

— De que adianta negá-lo? Mas também que adianta observar ou enfatizar? Essas partilhas, essas inclinações comuns ou essas trajetórias cruzadas aparecem quando da leitura de nossos textos respectivos, em particular daqueles que estão publicados aqui mesmo. E se não encontrei ainda os demais participantes do colóquio, também é verdade que minha amizade e minha admiração, meu reconhecimento por Mark Taylor não se separam de seu pensamento ou de seus escritos — dentre os quais aquele que ele publica nas Atas deste colóquio.

Apesar disso, gostaria de falar de uma outra "comunidade" (palavra de que jamais gostei, por causa daquilo que pode conotar: a participação, ou até mesmo a fusão identificatória — vejo nela tanto ameaças quanto promessas); gostaria de falar

de um outro estar-junto que não este, de uma outra reunião de singularidades, de uma outra amizade, ainda que esta lhe deva, sem dúvida, o essencial. Quero dizer, a amizade que permite um tal encontro, e esse próprio polílogo, por meio do qual se escrevem e se lêem aqueles para quem a "teologia negativa", através do enigma de seu nome e de sua original insignificância, significa ainda alguma coisa e os leva a se dirigir uns aos outros, *sob este nome, neste nome, e a este título*.

Como, hoje, pode-se falar — quer dizer, falar junto, dirigir-se a alguém, prestar testemunho — a respeito e em nome da teologia negativa? Como isso pode acontecer hoje, hoje ainda, tanto tempo depois das aberturas inaugurais da *via negativa*? Seria a teologia negativa um "tópico"? Aquilo que vem ainda a nós sob a designação doméstica, européia, grega e cristã de teologia negativa, de via negativa, de discurso apofático, em que seria a oportunidade de uma tradutibilidade incomparável e ao princípio sem limite? Não de uma língua universal, de um ecumenismo ou de um consenso qualquer, mas de uma língua futura e mais partilhável do que nunca? Dever-se-ia perguntar o que significa, em relação a isso, a amizade do amigo, se a subtrairmos, como a própria teologia negativa, a todas as suas determinações dominantes no mundo grego ou cristão[9], ao esquema fraternal (fraternalista) e falocêntrico da *philia* ou da caridade, como de uma certa figura embargada da democracia.

— Amizade e tradução, então, e a experiência da tradução como amizade, eis com o que você parece desejar que dialoguemos. É verdade que dificilmente se imagina uma tradução, no sentido corrente do termo, seja ela competente ou não, sem algum *philein*, sem algum amor ou amizade, sem alguma "*aimance*"*, como talvez você dissesse, dirigido para a coisa, o texto ou o outro a ser traduzido. Mesmo que o ódio possa aguçar a vigilância de um tradutor e motivar uma interpretação desmistificadora, esse ódio revela ainda uma forma intensa de desejo, de interesse ou mesmo de fascinação.

— São as experiências da tradução, parece-me, que compõem este "Colóquio", e quase todos os autores mostram isso. Diga-se de passagem, uma tradução (versão não-original de um acontecimento textual que a terá precedido) partilha também esse curioso estatuto do *post-scriptum* em torno do qual giramos.

— No qual, melhor dizendo, debatemos, nós nos debatemos. Em que a teologia negativa sempre corre o risco de parecer um exercício de tradução? Um exercício puro e simples? E um exercício em forma de *post-scriptum*? Em que esse risco lhe dá também uma oportunidade?

---

* Deixei a palavra "aimance" em francês porque recobre dois sentidos: o de "imantação", de algo que atrai para si como se fora um ímã, e o de "amante", naturalmente levado a amar, afetuoso, carinhoso. Se tivesse traduzido a palavra ela teria perdido um de seus pólos de significação, privilegiando uma única leitura e anulando o anagrama que se insere no limite do texto original. (N.T.)

— Tornemos a partir dessa proposição, se você quiser: "O que se chama 'teologia negativa' em um idioma de origem greco-latina é uma linguagem."

— Somente uma linguagem? Mais ou menos que uma linguagem? Não é também o que interroga a essência ou a própria possibilidade da linguagem e delas suspeita? Não é aquilo que, por essência, excede a linguagem, de modo que a "essência" da teologia negativa se manteria fora da linguagem? Para além dela?

— Sem dúvida, mas o que se chama de "teologia negativa", em um idioma de origem greco-latina, é uma linguagem, ao menos, que diz, de um modo ou de outro, o que acabamos de estabelecer a respeito da linguagem, isto é, de si mesma. Como saltar para fora deste círculo?

— Segundo você, a partir de então, uma *contestação* aceitável dessa proposição de tipo S é P ("o que se chama de 'TN' ...é uma linguagem..." etc.) não poderia tomar a forma de uma refutação. Ela não poderia consistir em criticar a falsidade, mas em suspeitar do vago, da vacuidade ou da obscuridade, em acusá-la de não poder determinar nem o sujeito nem o atributo desse julgamento, de nem mesmo efetuar a prova dessa douta ignorância, no sentido enobrecido de Nicolau de Cusa,* ou por certos defensores da teologia nega-

---

* Também conhecido como Nicolas de Cues (Nikolaus Krebs ou Chrypffs), cardeal alemão, nascido em Kues (diocese de Treves) (1401-1464). Secundou a ação dos papas na Alemanha e deixou uma importante obra teológica e filosófica. (N.T.)

tiva. A proposição ("o que se chama de 'teologia negativa'... é uma linguagem") não tem nenhuma referência rigorosamente determinável: nem em seu sujeito, nem em seu atributo, como acabamos de dizer, mas nem mesmo em sua cópula.* Pois acontece que, por pouco que se saiba da dita teologia negativa...

— Você confessa, então, que sabemos efetivamente alguma coisa dela, não falamos no vazio, viemos *depois* desse saber, por mínimo e precário que seja. Nós a pré-compreendemos...

— Esta pré-compreensão seria, então, o fato do qual deveríamos partir, sob cuja ótica estaríamos pós-colocados. Viemos *depois do fato*; e se as possibilidades discursivas da *via negativa* estão, sem dúvida, esgotadas, é isso que nos resta pensar. Elas foram, aliás, rapidamente esgotadas, consistiram sempre em uma íntima e imediata exaustão delas mesmas, como se não pudessem ter história. Por isso a leveza do *corpus* de referência (neste caso o *Pèlerin chérubinique,*** por exemplo) ou a rarefação dos exemplos não deveria ser um problema grave. Estamos na exemplaridade absoluta como na aridez do deserto, pois a tendência

---

* No sentido estrito, é o laço lógico que, em um julgamento predicativo, une o sujeito ao predicado, isto é, o verbo ser. O termo, de origem gramatical, foi generalizado para os julgamentos dos quais o verbo ser está ausente, sob a condição de que exprimam uma relação entre os termos. Alguns lógicos contemporâneos consideram essa generalização abusiva e não vêem nada além de uma repetição de um "erro" da filosofia grega, sempre preocupada em encontrar um conteúdo ou uma realidade ontológica por trás de qualquer expressão lógica ou simplesmente gramatical — mas é de um tal "erro" que, precisamente, nasceu a metafísica como interrogação sobre o Ser. (N.T.)

** *Peregrino querubínico.* Vide nota 2. (N.T.)

essencial é à rarefação formalizadora. O empobrecimento é obrigatório.

— Essas possibilidades discursivas estão esgotadas como possibilidades formais, sem dúvida, e se você formalizar ao extremo os procedimentos desta teologia. O que parece factível e tentador. Então não lhe resta nada, nem mesmo um nome ou uma referência. Você não pode falar de esgotamento, a não ser na perspectiva dessa formalização completa e colocando como extrínsecas a essa completude formal ou conceitual essas "metáforas difíceis" que "se inclinam quase ao ateísmo", essa beleza poética, também, da qual fala Leibniz a propósito de Angelus Silesius. Você oporia, assim, uma forma à outra, a do formalismo onto-lógico à da poética e permaneceria prisioneiro de uma oposição problemática entre a forma e o conteúdo. Mas essa disjunção tão tradicional entre o conceito e a metáfora, entre a lógica, a retórica e a poética, entre o sentido e a linguagem não seria um pré-julgamento filosófico que não somente se pode ou se deve desconstruir, mas com relação ao qual, em sua própria possibilidade, o acontecimento nomeado "teologia negativa" terá poderosamente contribuído para recolocar em questão?

— Eu queria somente lembrar que nós *já* pré-compreendíamos e que, portanto, escrevíamos *depois* de termos pré-compreendido a teologia negativa como uma "crítica" (não digamos, por enquanto, uma "desconstrução") da proposição, do verbo "ser" na terceira pessoa do indicativo e

de tudo aquilo que, na determinação da essência, depende desse modo, desse tempo e dessa pessoa: em resumo, uma crítica da ontologia, da teologia e da linguagem. Dizer "O que chamamos de 'teologia negativa', em um idioma de origem greco-latina, é uma linguagem" é, então, dizer pouco, quase nada, talvez menos que nada.

— A teologia negativa quer dizer muito pouco, quase nada, talvez outra coisa que não umas poucas coisas. Daí seu inesgotável esgotamento...

— Conseqüentemente, permite-se falar desse *factum* aparentemente elementar, talvez indeterminado, obscuro ou vazio e, apesar disso, pouco contestável, a saber, nossa pré-compreensão daquilo que se "chama de 'teologia negativa'..." etc.? O que identificamos sob essas duas palavras, hoje em dia, não seria, em primeiro lugar, um *corpus*, ao mesmo tempo aberto e fechado, dado, ordenado, um conjunto de enunciados reconhecíveis, seja em virtude do seu ar de família (*family ressemblance*), seja porque digam respeito a um tipo lógico-discursivo regular, cuja recorrência se presta a uma formalização? Essa formalização pode se tornar mecânica...

— Tanto mais mecanizável e facilmente reprodutível, falsificável, exposta à contrafação e à imitação fraudulenta, quanto mais o enunciado se esvazia por definição, por vocação, de toda plenitude intuitiva. *Kenose* do discurso. Se seguimos uma regra de tipo fenomenológico para distinguir

entre uma intuição plena e uma visada* vazia ou simbólica, obliteradora da percepção originária que a sustenta, então os enunciados apofáticos *estão, eles devem estar* do lado do vazio e, portanto, da repetição mecânica, ou até mesmo puramente verbal de frases, sem querer-dizer intencional atual ou pleno. Eles representam o que Husserl identifica como o momento da *crise* (esquecimento da intuição originária e plena, funcionamento sem efeito da linguagem simbólica, objetivismo). Mas, ao revelar a necessidade originária e final dessa crise, denunciando com base na linguagem da crise os engodos da consciência intuitiva e da fenomenologia, desestabilizam a própria axiomática da crítica fenomenológica, isto é, também ontológica e transcendental. O vazio lhes é essencial e necessário. Se eles se preservam, é para o momento da prece ou do hino. Mas esse momento de preservação permanece estruturalmente exterior à instância puramente apofática, isto é, à teologia *negativa* como tal, caso ela exista, no sentido estrito, o que podemos às vezes duvidar. O valor, a *avaliação* da qualidade, da intensidade ou da força dos acontecimentos de teologia *negativa* diriam respeito, então, a essa *relação* que articula esse vazio sobre a plenitude de uma prece ou de uma atribuição (teo-lógica, teio-lógica ou

* O termo *visée* é muito usado por Derrida e problemático para uma tradução. Com efeito, fica difícil cobrir simultaneamente seus sentidos sem apagar nenhum, ou mesmo sem polarizá-los. O neologismo visada já foi anteriormente utilizado, e significa, segundo *Le Petit Robert*, 1. Ação de dirigir a vista, o olhar (e por extensão uma arma, um instrumento de óptica) para uma finalidade, um objetivo. 2 Fig. Direção do espírito para um fim." (N.T.)

onto-lógica) negada, digamos, denegada. O critério é a medida de uma *relação*, e essa relação se estende entre dois pólos, dos quais um deve ser aquele da positividade de-negada.

— A que se deve essa temível mecanicidade, a facilidade que pode haver em imitar ou fabricar teologia negativa (ou também uma poesia da mesma veia, temos vários exemplos)? Deve-se a que, acredito, o próprio funcionamento desses enunciados reside em uma formalização. Esta abdica essencialmente, tende essencialmente a abrir mão de qualquer conteúdo e qualquer significante idiomático, de qualquer apresentação ou representação, de imagens e mesmo dos nomes de Deus, por exemplo, em tal língua ou em tal cultura. Em suma, a teologia negativa se deixa abordar (pré-compreender) como um corpus amplamente arquivado de proposições cujas modalidades lógicas, a gramática, o léxico, a própria semântica nos são já acessíveis, ao menos por aquilo que nelas é determinável.

— De onde a possibilidade de uma monumentalização canonizante de obras que, obedecendo a leis, parecem dóceis às normas de um gênero e de uma arte; repetem tradições, apresentam a si mesmas como iteráveis, influentes ou influenciáveis, objetos de transferência, de crédito e de disciplina. Pois aí existem mestres e discípulos. Lembre-se de Denys e de Timóteo. Aí existem exercícios e formações, aí existem escolas tanto na tradição mística cristã quanto em uma tradição

onto-teológica ou desontológica (mais "grega"), em suas formas exotéricas ou esotéricas.

— Certamente, e já é um discípulo, por mais genial que fosse, aquele que escrevia que não somente Deus mas a deidade transpõe o conhecimento, que a singularidade do Deus desconhecido transborda a essência e a divindade, frustrando assim as oposições do negativo e do positivo, do ser e do nada, da coisa e da não-coisa — e transcendendo, de um só golpe, todos os atributos teológicos:

Der unerkandte GOtt
Was GOtt ist weiss man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht wass man Gottheit heist:
Nicht Weissheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Gütte:
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemütte:
Er ist was ich, und du, und keine Creatur,
Eh wir geworden sind was Er ist, nie erfuhr.

O Deus desconhecido.
O que é Deus, não o sabemos: Ele não é luz, não é espírito.
Não é verdade, nem unidade, nem um, ele não é aquilo que chamamos divindade:
Não é sabedoria, não é intelecto, não é amor nem querer nem bondade:
Nem uma coisa, muito menos uma não-coisa, não é
uma essência, não é um coração:
Ele é aquilo que nem eu, nem tu, nem nenhuma criatura,

Antes de ter-se tornado aquilo que Ele é, jamais
conhecemos (IV, 21).

— A sentença seguinte se dirige justamente a santo Agostinho como a um próximo, um mestre e um predecessor que ele pode amigável ou respeitosamente desafiar: "Pare, meu Agostinho: antes que tenhas penetrado Deus até o fundo (*ergründen*), encontraremos o mar inteiro em uma pequena fossa (*Grüblein*)."

— Angelus Silesius tinha seu gênio próprio, mas já repetia: continuava, importava, transportava. Ele transferia ou traduzia, em todos os sentidos desse termo, porque *já pós-escrevia*. Esse herdeiro guardava o arquivo, guardava na memória o ensinamento de Christoph Köler. Ele tinha lido Tauler, Ruysbroeck, Boehme e, sobretudo, Eckhart.

— Se eu o compreendo bem, nosso ponto de partida (eis aí, sem dúvida, o *a priori* de nosso a *posteriori*, a saber, esse *post-scriptum* com o qual nos comprometa mos) é esse *fato* surpreendente, esse *já feito*, esse *fato pronto*: enquanto que nega ou apaga tudo, enquanto que procede à erradicação de todo predicado e pretende habitar o deserto...

— O deserto, eis uma das belas e difíceis metáforas das quais falava sem dúvida Leibniz, mas me impressiona também sua recorrência ou, dito de outra forma, a *cunhagem típica* que a reproduz como um selo. Assim:

Man muss noch über GOtt
[...] Wo sol ich dann nun hin?
Ich muss noch über GOtt in eine wüsste ziehn.

Deve-se mesmo ir além de Deus
[...] Aonde devo ir?
Devo encaminhar-me para o deserto além de
Deus (I, 7).

Ou ainda:

Die Einsamkeit.
Die Einsamkeit ist noth: doch, sey nur nicht
gemein:
So kanstu überall in einer Wüsten seyn.

A solidão.
A solidão é necessária, mas que te baste
não ser (em) público:
Assim, em todos os lugares, poderás estar em
um deserto (II, 117).

Em outros lugares, trata-se de "tempos desérticos" (*in diser wüsten Zeit*, III, 184). O deserto não seria uma figura paradoxal da *aporia*? Não há passagem traçada ou certa, não há, em todo caso, estradas, somente pistas que não são vias confiáveis, os caminhos ainda não estão abertos, a menos que a areia ainda não os tenha coberto. Mas a via não-aberta não é também a condição da *decisão* ou do *acontecimento* que consiste em abrir a via, em transpor, portanto, ir além? A transpor a *aporia*?

— Apesar desse deserto, então, aquilo que chamamos teologia negativa cresce e se cultiva

como uma memória, uma instituição, uma história, uma disciplina. É uma cultura, com seus arquivos e sua tradição. Ela acumula as atas de uma língua. Eis, em particular, o que sugeriria a frase: "Aquilo que chamamos 'teologia negativa', em um idioma de origem greco-latina, é uma linguagem." Não adianta lembrar (é preciso justamente lembrar e lembrar que isso prova a possibilidade da memória preservada) que a teologia negativa "consiste", por meio de sua pretensão de renunciar a qualquer consistência, em uma linguagem que não cessa de colocar à prova os próprios limites da linguagem e, exemplarmente, aqueles da linguagem proposicional, teórica ou constativa...

— Com isso, ela seria não somente uma linguagem, e um teste da linguagem, mas antes de tudo a experiência mais pensante, a mais exigente, a mais intratável da "essência" da linguagem: um discurso sobre a linguagem, um "monólogo" (no sentido heterológico que Novalis ou Heidegger dão a essa palavra), no qual a linguagem e a língua falam de si mesmas e constatam o que é *Die Sprache spricht*. De onde essa dimensão poética ou ficcional, às vezes irônica, sempre alegórica, da qual alguns diriam ser somente uma forma, uma aparência ou um simulacro... É verdade que, simultaneamente, essa árida ficcionalidade tende a denunciar as imagens, as figuras, os ídolos, a retórica. É preciso pensar em uma ficção iconoclasta.

— Não adianta dizer, então, que, além do teorema e da descrição constativa, o discurso da

teologia negativa "consiste" em exceder a essência e a linguagem; ao prestar testemunho, ele *permanece*.

— O que quer dizer aqui "permanecer"? Será uma modalidade de "ser"?

— Não sei. Talvez isto, precisamente, que essa teologia não seria nada...

— Não ser nada... Não estaria aí seu voto secreto ou declarado? De que você acredita ameaçá-la, assim? Nossa discussão supõe ainda que essa teologia seja alguma coisa (de determinável) e não nada, e queira, de preferência, ser ou devir algo em vez de nada. Ora, nós a ouvimos, ainda há pouco, pretender o contrário...

— Questão de leitura ou de orelha. Em todo caso, a teologia negativa não seria nada, simplesmente nada, se esse excesso ou esse excedente (em relação à linguagem) não imprimisse alguma marca sobre acontecimentos singulares de linguagem e não deixasse algum resto sobre o corpo de uma língua...

— Um *corpus*, em suma.

— Algum traço resta diretamente nesse *corpus*, ele se torna esse *corpus* como *sobrevivência* da apófase (mais que vida e mais que morte), sobrevivência de uma autodestruição onto-lógico-semântica interna: terá havido rarefação absoluta, o deserto terá acontecido, nada terá acontecido além desse lugar. Claro, o "Deus desconhecido" (*Der unerkandte GOtt*, IV, 21), o Deus irreconhecível ou não-reconhecido de que falávamos não diz nada; dele, nada é dito que afirme...

— Salvo seu nome...

— Salvo o nome que não nomeia nada que afirme, nem mesmo uma divindade (*GOttheit*), nada cujo ocultamento desloque qualquer frase que tente comparar-se a ele. "Deus" "é" o nome desse desmoronamento sem fundo, dessa desertificação sem fim da linguagem. Mas o traço dessa operação negativa se inscreve no e sobre e como o acontecimento (isso que vem, isso que há e que é sempre singular, isso que encontra nessa *kenose* a condição mais decisiva de sua vinda ou de seu surgimento). Há esse acontecimento, que resta, mesmo se essa "restança" não for mais substancial, mais essencial que esse Deus, mais ontologicamente determinável que esse nome de Deus do qual se diz que não nomeia nada que seja, nem isto, nem aquilo. A seu respeito diz-se até mesmo que não é isso que *há*, no sentido de *es gibt*: ele não é isso que dá, ele está além de todos os dons (*GOtt über alle Gaben*, IV, 30).

— Não se esqueça de que isso é dito no decorrer de uma prece. O que é a prece? Não, não é preciso se perguntar "O que é a prece?", a prece em geral. É preciso tentar pensá-la e, na verdade, fazer a experiência (de rezá-la, se assim podemos dizer, e transitivamente) por meio dessa prece, essa prece singular na qual ou para a qual tende a prece em geral. Ora, essa prece não pede nada, pedindo mesmo mais que tudo. Ela pede a Deus que se dê ele mesmo, mais do que dar o que quer que seja: dons: "*Giebstu mir dich nicht selbst, so hastu nichts gegeben*" ("Se não te dás tu mesmo a mim, não terás dado nada.") O que

interpreta ainda a divindade de Deus como dom ou desejo de dar. E a prece é essa interpretação, o próprio corpo dessa interpretação. *No* e *sobre*, dizia você, isso implica, aparentemente, algum *topos*...

— ... ou alguma *khôra* (corpo sem corpo, corpo ausente, mas corpo único e lugar de tudo, no lugar de tudo, intervalo, lugar, espaçamento). Você também diria de *khôra*, como o fazia em um murmúrio, um instante atrás, "salvo seu nome"? Tudo em segredo se joga aqui. Pois essa localização desloca e desorganiza também nossos preconceitos onto-topológicos e, em particular, a ciência objetiva do espaço. *Khôra* está lá, porém mais "aqui" do que todo "aqui"...

— Você bem sabe, em quase todos seus veios, judeu, grego, cristão ou islâmico, a *via negativa* conjuga a referência a Deus, o nome de Deus com a experiência do lugar. O deserto é também uma figura do lugar puro. Mas a figuração em geral diz respeito a essa espacialidade, a essa localidade da palavra.

— Sim, Angelus Silesius escreve isto da palavra (*das Wort*), isto é, também da palavra divina, e algumas pessoas traduzem este *Wort* por Deus, simplesmente:

Der Ort ist dass Wort
Der ort und's Wort ist Eins, und wäre nicht der ort,
(Bey Ewger Ewigkeit!) es wäre nicht dass Wort.

O lugar é a palavra
O lugar e a palavra, é um só, e não fosse o lugar,
(de toda eterna eternidade!), a palavra não existiria (I, 205).

— Esse lugar nada tem de objetivo, nem de terrestre. Ele não diz respeito a nenhuma geografia, geometria ou geofísica. Não é *isso dentro do qual* se encontram um sujeito ou um objeto. Ele se encontra em nós, de onde a necessidade equívoca de reconhecê-lo e ao mesmo tempo dele se desfazer:

Der Orth ist selbst in dir.
Nicht du bist in dem Orth, der Orth der ist in dir:
Wirfstu jhn auss, so steht die Ewigkeit schon hier.

O lugar, ele mesmo, está em ti.
Não és tu que estás no lugar, o lugar está em ti.
Rejeita-o, e eis aqui já a eternidade (I, 185).

— O aqui (*ontem*) da eternidade se situa lá, já (*schon*): já lá, ele situa esse lance ou essa rejeição (*Auswerfen* é difícil de traduzir: ao mesmo tempo distanciamento, exclusão, rejeição, mas antes de mais nada lance que coloca fora, que produz o fora e, portanto, espaça, distancia o lugar de si mesmo: *Khôra*). É partindo desse já que o *post-scriptum* encontra seu lugar — e fatalmente.

— Como em resposta, já é em correspondência com o que Mark Taylor terá escrito do "*pretext of the text" which "is a before that is (always) yet to come*". Ou ainda quando ele brinca, sem brincar com a palavra, a palavra por palavra, tal como ela acontece ou elege domicílio na língua do outro: "*What is the Ort of the Wort?*"[10]

— O acontecimento permanece simultaneamente *na* e *sobre* a linguagem, portanto, dentro e na superfície, uma superfície aberta, exposta, imediatamente transbordada, fora de si mesma. O acontecimento permanece na e sobre a boca, sobre a ponta da língua, como se diz em francês, ou sobre a ponta dos lábios ultrapassados por palavras que se *dirigem* para Deus. Elas são *levadas*, simultaneamente *exportadas* e *deportadas*, por um movimento de *ferência* (transferência, referência, *différance*,*) para Deus. Elas nomeiam Deus, falam dele, falam-no, falam-*lhe*, *deixam-no falar em si*, deixam-se levar por ele, (se) fazem referência àquilo mesmo que o nome supõe nomear para além dele mesmo, o nomeável além do

* A palavra *différance* foi deixada em francês por constituir-se em um neografismo proposto por Derrida, que pretende, assim, questionar a tradição fonocêntrica, dominante desde antes de Platão até os estudos lingüísticos de Saussure. Essa "marca muda", o a de différance (em oposição à grafia normal, différence), pode ser escrita ou lida, mas não falada, dado que o som é o mesmo. Existe uma outra tradução, aceita por M. Schnaiderman e R. Janine Ribeiro em *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva, 1973, que adotam a grafia "diferência", proposta por M.B. Marques Nizza da Silva, em *A escritura e a diferença*, São Paulo, Perspectiva, 1971. Não concordamos com essa tradução, pois há uma alteração sonora bastante perceptível na palavra, o que contradiz o questionamento proposto por Derrida; poderíamos, entretanto, pensar em um outro neografismo, "diferensa", que tem o mesmo som da grafia normal. (N.T.)

nome, o nomeável inomeável. Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome, *salvo o nome*, como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou aquilo na direção do qual se dirige por meio do nome. Mas perder o nome não é incriminá-lo, destruí-lo ou feri-lo. Pelo contrário, é simplesmente respeitá-lo: como nome. Isso quer dizer pronunciá-lo, o que equivale a atravessá-lo na direção do outro, que ele nomeia e que o porta. Pronunciá-lo sem pronunciá-lo. Esquecê-lo, chamando-o, (se) lembrando-o, o que equivale a chamar o outro ou dele se lembrar...

— Sim, mas então é preciso cessar de submeter a linguagem e o nome na linguagem (aliás, o nome, o nome próprio ou o nome por excelência estará *na* linguagem? E o que quereria dizer essa inclusão?) a alguma generalidade, figura ou esquema topológico qualquer. Falamos aqui *na* e *sobre* uma linguagem que, mesmo sendo aberta por essa *ferência*, diz da inadequação da referência, a insuficiência ou o enfraquecimento do saber, sua incompetência quanto àquilo do qual se diz o saber. Uma tal inadequação traduz e trai a ausência de medida comum entre a abertura, a inauguração, a revelação, o conhecimento, de uma parte, e, de outra, um certo segredo absoluto, não-provisório, heterogêneo a qualquer manifestação. Esse segredo não é uma reserva de saber potencial, uma manifestação em potência. E a linguagem da ab-negação ou da renúncia não é negativa: isso não somente porque ela não enuncia sob o

modo da predicação descritiva e da proposição indicativa simplesmente simulada de uma negação ("isto não é aquilo"), mas porque denuncia da mesma forma que renuncia; e denuncia impondo, prescrevendo transbordar essa influência, ordenando: *é preciso* fazer o impossível, *é preciso* ir (*Geh*, Vá!) aí aonde não se pode ir. Paixão do lugar, ainda. Eu diria em francês: *il y a lieu de* (o que quer dizer "é preciso") ir lá aonde é impossível ir. Lá, para o nome, para além do nome *no* nome. Para (aquele ou aquela) que resta — salvo o nome. Ir aonde é possível ir não seria um deslocamento ou uma decisão; seria o desenvolvimento irresponsável de um programa. A única decisão possível passa pela loucura do indecidível e do impossível: ir aonde (*wo, Ort, Wort*) é impossível ir. Lembre-se:

> *Geh hin, wo du nicht kanst: sih, wo du sihest nicht:*
> *Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GOtt spricht (I, 199).*

— Segundo você, essa denúncia normativa sobre um fundo de impossibilidade, esse doce furor contra a linguagem, essa cólera ciumenta da linguagem em si mesma e contra si mesma é esta paixão que deixa a marca de uma cicatriz nesse lugar onde o impossível terá lugar, não é? Lá, do outro lado do mundo? O outro lado *do* mundo ainda é o mundo, dentro do mundo, o outro mundo ou o outro *do* mundo, tudo, salvo o mundo?

— Sim, o ferimento está aí, lá. Haveria outra coisa, a não ser o vestígio de um ferimento? E outra coisa que jamais tenha ocorrido? Você conhece uma outra definição do acontecimento?

— Mas nada é mais ilegível do que um ferimento, também. Suponho que, aos seus olhos, a legibilidade e a ilegibilidade não sejam diferentes nesse lugar. Segundo você, é esse rastro, em todo caso, que vem a ser legível, torna e se torna legível: na e sobre a linguagem, isto é, no limite* da linguagem...

— Somente há borda, somente há limite na linguagem... Quer dizer, referência. Dado que nunca há nada a não ser referência, uma referência irredutível, pode-se *também* concluir que o referente — tudo, salvo o nome — é ou não é indispensável. Toda a história da teologia negativa, aposto, se desenrola nesse breve e lesto axioma.

— "No limite da linguagem" quereria então dizer: "no limite como linguagem", no mesmo e duplo movimento: esquivamento e transbordamento. Mas como o momento e a força, os movimentos da injunção têm lugar *acima da borda*, do outro lado do mundo, como tiram sua energia de *já ter tido lugar*— mesmo que a título de promessa — o texto legível-i-legível, a sentença teológico-negativa resta como um *post-scriptum*. É originariamente um *post-scriptum*, vem após o acontecimento...

* Em francês, *au bord du langage*, que neste caso cobre os sentidos de "orla, extremidade, beirada, margem, borda, limite", sempre referindo-se a algo que está no limite do dentro/fora. (N.T.)

— ...um acontecimento, se bem compreendo, que teria a forma de selo, como se fosse um funcionário, testemunha sem testemunha, na guarda de um segredo, o acontecimento selado por uma assinatura indecifrável, uma sigla, um desenho prematuro.

— O acontecimento selado correspondente à experiência de um *traço* (linha esticada, *Zug*, borda, transbordamento, relação ao outro, *Zug, Bezug*, ferência, referência a *outra* coisa que não a si, diferensa), o pós-fato é, efetivamente, a vinda de uma escritura após a outra: *post-scriptum*...

— O rastro dessa escritura ferida que carrega os estigmas de sua própria inadequação: assinada, assumida, reivindicada...

— ...de sua própria desmedida, também; de sua *hybris* assim contra-assinado: isso não pode ser uma marca simples e idêntica a si ...

— ...como se houvesse jamais...

— Isso não pode ser uma assinatura inapagada, inapagável, invulnerável, legível por aquilo que ela é sobre uma superfície, da mesma forma que um suporte semelhante a si. O próprio suporte permanece improvável. Essa marca acontece depois de ter acontecido, em um leve, discreto, mas potente movimento de des-locação, sobre a borda instável e dividida disso que chamamos linguagem. A própria unidade disso que chamamos linguagem torna-se aí enigmática e incerta.

— E assim a frase "O que chamamos de 'teologia negativa' [...] é uma linguagem" diz ao mesmo tempo muito e muito pouco. Ela não tem mais a inteligibilidade de um axioma seguro, ela não dá mais a possibilidade de um consenso, a carta de um colóquio ou o espaço seguro de uma comunicação.

— Não a desacreditemos, ainda. Conservemo-la, provisoriamente, como um fio condutor, como se tivéssemos necessidade dela e o desejo de ir mais longe.

— Todos os teologemas apofáticos não têm o estatuto, ou melhor, o movimento, a instabilidade desta trajetória? Não se parecem com flechas, com traços, com um tiro simultâneo de flechas destinadas a apontar na mesma direção? Mas uma flecha só é uma flecha, não é jamais um fim em si mesma. Ela é tudo, salvo aquilo a que ela visa, salvo aquilo que ela atinge, e até mesmo aquilo que ela fere; aquilo que a faz faltar até que ela toque e que assim fica salvo...

— Silesius o diz bem, quando fala justamente da possibilidade do mais impossível ou do mais que o mais impossível (*Das überunmöglichste ist möglich*). Ele o precisa, lembre-se:

> Tu não podes, com tua flecha, atingir o sol,
> Eu bem posso, com a minha, tomar sob meu
> tiro o sol eterno (VI, 153).

— Retenhamos esta proposição ("Isso que chamamos 'teologia negativa' [...] é uma lingua-

gem"). Tentemos interrogá-la em seu querer-dizer mais manifesto, *at face value*. E retornemos ao tema do *philein*, digamos melhor, da *aimance* como transferência ou tradução.

— Esses temas não são localizáveis, mas deixemos passar.

— Façamos como se o fossem, permite-me? A aparência nos leva a crer que a expressão "teologia negativa" não tem nenhum equivalente *estrito* fora de duas tradições, a filosofia ou a onto-teologia de proveniência grega, a teologia neo-testamentária ou a mística cristã. Essas duas trajetórias, esses dois trajetos assim flechados se cruzariam no centro daquilo que chamamos teologia negativa. Tal cruzamento...

— Tudo aqui parece *crucial*: o cruzamento desses dois caminhos, a *kreuzweise Durchstreichung* sob a qual Heidegger rasura a palavra ser (da qual sua teologia futura teria, segundo ele, que abrir mão) e o *Gevier* ao qual ele então pretende remeter, a cruz cristã sob a qual Marion rasura a palavra "Deus" (forma, talvez, de salvar o nome de Deus, subtraí-lo a qualquer idolatria onto-teológica: Deus sem o ser)...

— É verdade. Em todo caso, a expressão "teologia negativa" nomeia mais freqüentemente uma experiência discursiva que se situa em um dos ângulos formados pelo cruzamento dessas duas linhagens. Mesmo se uma linha é então atravessada (*crossed*), ela está situada nesse cruzamento, nesse lugar de cruzamento. Quaisquer

que sejam as traduções, analogias, transposições, transferências, metáforas, jamais nenhum discurso se deu expressamente esse título (teologia negativa, método apofático, *via negativa*) nos pensamentos de cultura judaica, muçulmana, budista.

— Você tem certeza de que esse título jamais tenha sido reivindicado por nenhum autor, para seu próprio discurso, mesmo nas tradições que você invoca?

— Queria somente sugerir que, na zona cultural ou histórica em que a expressão "teologia negativa" aparece como uma espécie de nomeação doméstica e controlada, aquela, em suma, dessa filosofia cristã da qual Heidegger dizia que o conceito era tão louco e contraditório quanto o do círculo quadrado, a apófase sempre representou uma espécie de hipérbole paradoxal.

— Eis um nome bem filosófico e bem grego.

— Dessa hipérbole paradoxal, retenhamos somente o traço necessário a uma breve demonstração. Sejamos mais modestos com uma hipótese de trabalho. Ei-la aqui. O que permite localizar a teologia negativa em um sítio historial e identificar seu idioma próprio é também o que a arranca de seu enraizamento. O que lhe confere um lugar próprio é o que a expropria e a engaja também em um movimento de tradução universalizante. Dito de outra maneira, é o que a compromete no elemento do discurso mais compartilhável, como por exemplo o desta conversa ou deste colóquio, em que se cruzam temáticas cristãs e não-cristãs (judai-

ca, muçulmana, hindu, budista etc.), filosóficas e não-filosóficas, européias e não-européias etc.

— Você vê nesse *engajamento* algo que se aparente a essa singular amizade da qual falava há pouco com reconhecimento — e a propósito da gratidão?

— Não sei. Tudo isso é muito prematuro, tão precipitado que pode ser um *post-scriptum*. Se me servi de palavras tão filosóficas e gregas, assim como "hipérbole paradoxal", foi, em primeiro lugar e entre outras coisas, para assinalar uma passagem bem conhecida da *República de Platão*. Hipérbole nomeia o movimento de transcendência que carrega ou transporta além do ser ou da "sendidade", *epekeina tes ousias*. Esse movimento excessivo, o tiro dessa flecha em deslocamento convida a dizer: X "é" além daquilo que é, do ser ou da "sendidade". Que X seja aqui o Bem, pouco importa neste instante, pois analisamos a possibilidade formal de dizer: X "é" além daquilo que "é", X é sem (o) ser. Esta hipérbole *anuncia*. Ela anuncia em um duplo sentido: ela *assinala* uma possibilidade aberta, mas também *provoca*, por aí, a abertura. Seu acontecimento é ao mesmo tempo revelador e produtor, *post-scriptum* e prolegômeno, descrição que vem depois disso mesmo que ela descreve e, apesar disso, escritura inaugural. Ele anuncia isso que vem e faz vir aquilo que virá doravante em todos os movimentos em *hiper*, *ultra*, *além*, *beyond*, *über*, que precipitarão o discurso ou, em primeiro lugar, a existência. Essa precipitação é sua paixão.

— Você diz "existência", se compreendo bem, para não dizer "sujeito", "alma", "espírito", "ego" e mesmo *Da-sein.* E, apesar disso, o *Dasein* é aberto ao ser enquanto ser pela possibilidade de ir além do presente disso que é. Paixão: transcendência.

— Claro, e Heidegger compreende assim o Dasein; ele descreve o movimento de sua transcendência citando explicitamente o *epekeina tes ousias* platônico. Mas parece, então, compreender o além como o além da totalidade do ente, e não como além do próprio ser, no sentido da teologia negativa. Ora, os movimentos hiperbólicos de estilo platônico, plotiniano ou neo-platônico não somente precipitarão para além do ser ou de Deus enquanto que é (sendo supremo), mas para além do próprio Deus enquanto nome, enquanto nomeante, nomeado ou nomeável, enquanto referência que aí se faz a alguma coisa. O próprio nome parece, às vezes, não mais estar aí a salvo...

— ...o além como além de Deus não é, aliás, um lugar, mas um movimento de transcendência que transpõe o próprio Deus, o ser, a essência, o próprio ou o si mesmo, o *Selbst* ou o *Self* de Deus, a divindade de Deus (GOttheit) — no qual ele transpõe tanto a teologia positiva quanto aquilo que Heidegger propõe chamar de *teiologia*, o discurso sobre a divindade (*theion*) do divino. Angelus Silesius, que dizia ainda, você se lembra:

Man muss noch über GOtt.
[...]
Ich muss noch über GOTT in eine wüste ziehn
(I, 7).

mas também:

Die über GOttheit.
Was man von GOtt gesagt, das gnüget mir noch nicht:
Die über GOttheit ist mein Leben und mein Liecht.

A sobre-deidade.
O que foi dito de Deus ainda não me basta:
A sobre-deidade é minha vida e minha luz (I, 15).

— Levado adiante, esse movimento dissocia radicalmente o ser e o saber, a existência e o conhecimento. É como uma fratura do *cogito* (agostiniano ou cartesiano) enquanto me dá a saber não somente *que*, mas *o que e quem* eu sou. Ora, essa fratura vale tanto para mim quanto para Deus; ela estende sua fissura na analogia entre Deus e eu, o criador e a criatura. Desta vez, a analogia não repara, não reconcilia: ela separa, agrava a dissociação.

Man weiss nicht was man ist.
Ich weiss nicht was ich bin. Ich bin nit was ich weiss:
Ein ding und nit ein ding: Ein stüpffchin und ein kreiss.

Não sabemos o que somos.

Eu não sei o que sou. Eu não sou o que sei:
Uma coisa e uma não-coisa: um ponto e um círculo (I, 5).

E eis aqui, um pouco depois, a analogia, o "*wie*"

Ich bin wie Gott, und Gott wie ich.
Ich bin so gross als GOtt: Er ist als ich so klein;
Er kan nicht über mich, ich unter Ihm nicht seyn.

Eu sou como Deus, e Deus como eu.
Eu sou tão alto quanto Deus: Ele é tão pequeno quanto eu;
Ele não pode estar acima de mim, eu não posso estar abaixo dele (I, 10).

— Impressiona-me essa aliança insólita de dois poderes e de duas vozes nesses aforismos poéticos ou nessas declarações incontestáveis, sobretudo quando o *eu* se promove assim, só com Deus e ao mesmo tempo como o exemplo que se autoriza a falar para cada um, a ousar *testemunhar* para o outro (a testemunhar para a testemunha), sem esperar resposta, nem temer a discussão. Contrariamente ao que dizíamos no início de nossa conversa, há também um monologismo ou solilóquio nesses discursos imperturbáveis: nada parece inquietá-los. Esse dois poderes são, *por um lado*, o de uma crítica radical, de uma hipercrítica depois da qual nada mais parece assegurado, nem a filosofia nem a teologia, nem a ciência, nem o bom senso, nem a menor *doxa*; e, *de outro lado*, inversamente, como estamos colocados além de

qualquer discussão, a autoridade dessa voz sentenciosa que produz ou reproduz maquinalmente seus vereditos em um tom da mais dogmática segurança: nada, nem ninguém pode contradizê-la, dado que estamos na paixão: a contradição assumida e o paradoxo reivindicado.

— O duplo poder dessas duas vozes não deixa de ter relação com o *double bind* da ex-apropriação ou do enraizamento erradicador de que eu falava um momento atrás. De um lado, com efeito, essa teologia lança ou porta a negatividade como princípio de autodestruição no âmago de qualquer tese; de qualquer modo, ela suspende qualquer tese, toda crença, toda *doxa*...

— No *qual* sua *épokhè* tem alguma afinidade tanto com a *skepsis* do ceticismo quanto com a redução fenomenológica. E, contrariamente ao que dizíamos aqui, instantes atrás, a fenomenologia transcendental, na medida em que passa pela suspensão de qualquer *doxa*, de qualquer posição de existência, de qualquer tese, habita o mesmo elemento que a teologia negativa. Uma seria uma boa propedêutica para a outra. Bastante surpreendente, não é?

— Sim, mas não é incompatível com o que dizíamos sobre a linguagem da crise. Deixemos isso de lado. *De uma parte*, portanto, essa colocação entre parênteses ou entre aspas da própria tese arruína cada proposição ontológica ou teológica e, na verdade, cada filosofema enquanto tal. Nesse sentido, o princípio da

teologia negativa, em um movimento de rebelião interna, contesta radicalmente a tradição de onde parece provir. Princípio contra princípio. Parricídio e desenraizamento, ruptura de pertinência, interrupção de uma espécie de contrato social, aquele que dá direito ao Estado, à nação, e mais geralmente à comunidade filosófica como comunidade racional e logocêntrica. A teologia negativa daí se subtrai depois do ato, na torsão ou na conversão de um segundo movimento de desenraizamento, como se uma assinatura estivesse não subscrita, mas contradita em um codicilo ou no remorso de um *post-scriptum* embaixo no contrato. Essa ruptura de contrato programa toda uma série de movimentos análogos e recorrentes, toda uma superoferta do *nec plus ultra* que se recorre a *epekeina tes ousias* e, às vezes, sem se apresentar como teologia negativa (Plotino, Heidegger, Lévinas).

Mas, *por outro lado*, e por isso mesmo, nada é mais fiel do que essa hipérbole de injunção onto-teológica originária. O *post-scriptum* permanece uma *subscrição*, mesmo se ele denega. E, como em toda assinatura humana ou divina, é preciso o nome. A menos que, como se sugeriu há pouco, o nome seja aquilo que se apaga diante daquilo que nomeia, e então "é preciso o nome" quereria dizer que o nome faz falta: ele deve fazer falta, é preciso um nome que faça falta. *Chegando* então a *se apagar*, ele *será salvo*. No momento mais apofático, quando se diz: "Deus não é", "Deus não é nem isto nem aquilo, nem aquilo nem

seu contrário" ou "o ser não é" etc., mesmo então trata-se de dizer o ente tal como é, em sua verdade, seja ela meta-metafísica, meta-ontológica. Trata-se de manter a promessa de dizer a verdade a qualquer preço, de prestar testemunho, de se render à verdade do nome, à coisa mesma, tal como deve ser nomeada pelo nome, isto é, *além do nome*. Ela salva* o nome. Trata-se de constatar a transcendência referencial cuja via negativa é somente uma via, uma abordagem metódica, uma série de etapas. Uma prece, também, e um testemunho de amor, mas um "eu te amo" sobre a via da prece e do amor, sempre a caminho. Angelus Silesius, entre outros, especifica isso, quando adiciona, em uma espécie de nota ou de *post-scriptum* à sentença "*Man muss noch über GOtt*" (I, 7): "Isto é, além de tudo aquilo que se conhece de Deus e que se possa pensar dele, segundo a contemplação negativa (*nach der verneinenden beschawung*), sobre a qual cf. os místicos."

— Você não diria, portanto, que o *Pèlerin chérubinique* depende da teologia negativa.

— Não, certamente não de forma segura, pura e integral, se bem que lhe deva muito. Mas também não o direi de nenhum texto. Inversamente, não conheço nenhum que não seja em nada contaminado pela teologia negativa, mesmo entre aqueles que aparentemente não têm, não querem

* O autor faz aqui um jogo com a palavra francesa "*sauf*" (*Elle sauf le nom*) — que permite uma leitura dupla e simultânea — de "salva" ou de "excetua" o nome —, que dá título a este livro, em um movimento de espelhamento do questionamento que faz. (N.T.)

ou não acreditam ter nenhuma relação com a teologia em geral. A teologia negativa está em toda parte, mas jamais está sozinha. É também por isso que ela pertence, sem completá-lo, ao espaço da promessa filosófica ou onto-teológica que parece renegar: constatar, dizíamos há pouco, a transcendência referencial da linguagem, dizer Deus tal como ele é, além de suas imagens, além desse ídolo que pode ainda ser o ser, além daquilo que é dito, visto ou conhecido dele; responder ao verdadeiro nome de Deus, ao nome ao qual Deus responde e corresponde além do nome sob o qual lhe conhecemos ou que ouvimos. É com este fim que o procedimento negativo recusa, nega, rejeita todas as atribuições inadequadas. Ela o faz em nome de uma via da verdade e para ouvir o nome de uma voz justa. A autoridade de que falávamos há pouco lhe vem da verdade em nome e na via da qual ergue a voz — e que fala por sua boca: *aletheia* como segredo esquecido que se vê assim desvendado, ou verdade como adequação prometida. De qualquer modo, desejo de dizer o que é *próprio* a Deus e unir-se a ele.

— Mas qual é esse próprio, se o próprio desse próprio consiste em se expropriar, se o próprio do próprio é justamente não ter nada de próprio? O que aqui quer dizer "é"?

— A essa indagação, Silesius jamais deixa de expor, justamente, o nome de Deus:

GOtts Eigenschafft.
Was ist GOtts Eigenschafft? sich ins Geschöpff

ergiessen
Allzeit derselbe seyn, nichts haben, wollen,
wissen*

O próprio de Deus.
Qual é o próprio de Deus? Se manifestar
a criação,
Ser em todos os tempos o mesmo, nada ter,
querer, saber* (II, 132).

Mas o *post-scriptum* adiciona uma precisão filosófica decisiva: um remorso reinscreve essa proposição na ontologia que opõe a essência ao acidente, a necessidade à contingência:

*Entenda isto *accidentaliter* (*Verstehe accidentaliter*) ou de modo contingente (*oder zufäliger weise*); pois o que Deus quer e sabe, ele o sabe essencialmente (*wesentlich*). Não há, portanto, mais nada (a título de propriedade [ou de qualidade: *mit Eigenschafft*]).

Deus "não tem, portanto, mais nada" e se dá, como o Bem de Plotino (*Enêiada*, VI, 7-15-16-17), é também o que não tem, dado que ele se mantém não somente além do ser, mas além de seus dons (*kai tou didomenou to didon epekeina èn*). E dar não é engendrar nem *dar nascimento*.

Ora, essa revolução, simultaneamente interior e exterior, que transporta a filosofia, a metafísica onto-teológica, para a outra borda de si mesma, é também a condição de sua tradutibilidade. Saindo assim de si mesma, faz apelo a uma comunidade que transborde sua língua e coloque em marcha um processo de universalização.

— O que a faz sair de si mesma já lhe viria do fora, do fora absoluto. Por isso, a revolução não poderia ser somente intestina.

— É, efetivamente, o que ela diz, o que dizem os místicos e os teólogos da apófase, quando falam de uma transcendência absoluta que se anuncia por dentro. Tudo isso é a mesma coisa ou, indiferentemente, o outro. O que acabamos de dizer sobre a Grécia filosófica vale também para a tradição ou a tradução grega da revelação cristã. *Por um lado*, no interior, se podemos dizer, de uma história do cristianismo...

— Mas desde há pouco, tenho a impressão de que é a própria idéia de uma identidade ou de uma interioridade a si de toda tradição (*a* metafísica, *a* onto-teologia, *a* fenomenologia, *a* revelação cristã, *a* própria história, *a* história do ser, *a* época, *a* tradição, *a* identidade a si em geral, *o* um etc.) que se encontra contestada em sua raiz.

— De fato, e a teologia negativa é uma das manifestações mais notáveis dessa diferença a si. Digamos, então: no que *se poderia acreditar* ser o interior de uma história do cristianismo (e tudo o que lemos de Silesius é, de um lado a outro, sobredeterminado pelos temas da revelação cristã, e outras citações o teriam demonstrado a cada instante), o intento apofático quer também se ver independente da revelação, de toda linguagem literal da "acontecimentalidade" neo-testamentária, da vinda de Cristo, da Paixão, do dogma da Trindade etc. Um misticismo imediato, mas sem

intuição, uma espécie de *kenose* abstrata o libera de qualquer autoridade, de qualquer narrativa, de qualquer dogma, de qualquer crença — e, no limite, de qualquer fé *determinável*. No limite, ele permanece, depois do fato, independente de qualquer história do cristianismo, absolutamente independente, destacado mesmo, talvez absolvido, da idéia do pecado, liberado mesmo, talvez resgatado, da idéia de redenção. De onde a coragem e a dissidência, potencial ou atual, desses mestres (pense em Eckhart), de onde a perseguição de que foram às vezes vítimas, de onde sua paixão, de onde esse perfume de heresia, esses processos, essa marginalidade subversiva da corrente apofática na história da teologia e da Igreja.

— Assim, o que analisamos há pouco, essa ruptura do contrato social, mas como processo de universalização (uma certa espécie de espírito das Luzes), é o que se reproduziria regularmente...

— Você poderia dizer quase normalmente, inevitavelmente, tipicamente...

— ...como dissidência ou heresia, *pharmakos* a excluir ou a sacrificar, uma outra figura da paixão. Pois é verdade que, por outro lado, e segundo a lei do mesmo *double bind*, o desenraizamento dissidente pode pretender cumprir a vocação ou a promessa do cristianismo, naquilo que ela tem de mais histórico, *respondendo* assim ao apelo e ao dom de Cristo, tal como ressoaria em todos os lugares, nos séculos dos séculos, e tornando-se responsável por testemunhar diante

dele, isto é, diante de Deus (muito mais *Aufklärung* do que Luzes, mas deixemos assim...)

Além disso, escondida ou visível, metafórica ou literal (e sob a ótica da vigilância apofática, essa retórica sobre a retórica se move como em um estado de sonambulismo dogmático), a referência ao Evangelho é, na maior parte das vezes, constitutiva, inapagável, prescrita. Lembre-se, por exemplo, dessa "figura" da interiorização cristã, que aqui faz do coração um Monte das Oliveiras, como são Paulo fala, em um outro lugar, da circuncisão do coração:

Der Oelberg.
Sol dich dess Herren Angst erlösen von beschwerden,
So muss dein Hertze vor zu einem Oelberg werden.

O Monte das Oliveiras.
Se a angústia do Senhor deve livrar-te de teus pecados,
Teu coração deve primeiramente tornar-se um Monte das Oliveiras (II, 81).

— Mas você não acredita que um certo platonismo — ou certo neo-platonismo — seja aqui indispensável e congênito? "Platão, para preparar para o cristianismo", dizia Pascal, em quem se discernia, às vezes, o gênio ou a máquina da dialética apofática...

— Como em todos os lugares. E quando Silesius nomeia os olhos da alma, como não reconhecer uma veia da *herança* platônica? Mas

isso pode se encontrar alhures e sem filiação. Podemos sempre afirmar e negar uma filiação, a afirmação ou a assunção da dívida *herdada* como de-negação, eis aí a dupla verdade da filiação, como a da teologia negativa.

— Mas não é mais difícil re-platonizar ou re-helenizar o criacionismo? Ora, este freqüentemente pertence à estrutura lógica de muitos discursos apofáticos. A esse título, seria também o limite histórico, no duplo sentido desta palavra: o limite *na* história e o limite *como* história. Como aquele do inferno, o conceito de criatura é indispensável a Angelus Silesius. Quando nos diz "Vai aonde não podes ir", é para desenvolver o título, de alguma forma, dessa máxima, a saber: "*GOtt ausser Creatur*", "Deus fora da criatura" (I, 199). Se o próprio de Deus é não ter propriedades (ele é tudo, salvo o que tem), isso provém, como entendemos, de que de Deus tudo provém: Deus se perde, se propaga "na criação" (*ins Geschöpf*)...

— Mas se isso, em lugar de ser um dogma criacionista, significasse que a criação quer dizer produção expropriante e que em todo lugar onde há ex-apropriação há criação? Se isso fosse somente uma redefinição do conceito corrente de criação? Uma vez mais, deveríamos dizer de qualquer coisa ou de qualquer pessoa o que se diz de Deus ou de outra coisa. Pensamento de qualquer um a respeito de qualquer um ou de qualquer coisa, *não importa.* Responderíamos assim, da mesma forma, à questão: "Quem sou eu?", "Quem é você?", "O que é o outro?", "O que é qualquer um

ou qualquer coisa como outro?", "O que é o ser do ente como qualquer outro?" Todos os exemplos são bons, mesmo se todos mostram que são singulares, ainda que desigualmente bons. O "qualquer" do "qualquer um" ou "qualquer coisa" abriria o caminho para uma espécie de serena impassibilidade, para uma insensibilidade superaguda, se posso assim me expressar, capaz de vibrar com tudo, precisamente por causa desse fundo de indiferença que expõe a qualquer diferença. É assim que entendo, às vezes, a tradição da *Gelâzenheit*, dessa serenidade que deixa ser sem indiferença, desampara sem abandonar, a menos que abandone sem esquecer ou esqueça sem esquecer — e cuja insistência podemos seguir de Mestre Eckhart a Heidegger[11].

— Não tenho nenhuma objeção a essa hipótese. Você descreve essa *Gelassenheit* evitando falar de amor, e sem dúvida o amor é aqui somente uma figura particular de tudo que esse desamparo pode afetar* (sem, contudo, afetá-lo). Mas por que não reconhecer aí o amor mesmo, a saber, essa renúncia infinita que de alguma forma *rende-se ao impossível*? Render-se ao outro, e é impossível, daria no mesmo que se entregar indo em direção ao outro, vir a ele, mas sem transpor o limiar, e a

* O verbo *affecter* é muito usado pelo autor, que joga sempre com sua plurivocidade; pode ter vários sentidos, todos presumivelmente presentes *ao mesmo tempo* para um leitor francês. Para que possam ser levados em conta nas construções possíveis aqui, eis outras escolhas: 1. Simular, ostentar; ambicionar; amar; revestir. 2. Destinar, designar. 3. Emocionar, tocar. Além disso, como sugerem M. Schnaiderman e R.J. Ribeiro, em *Gramatologia*, São Paulo, Perspectiva, 1973, Derrida joga também com a possibilidade do sentido de *afecção*. (N.T.)

respeitar, a amar mesmo a invisibilidade que mantém o outro inacessível. A render armas. (E render, desta vez, não significa mais restituir, reconstituir uma integridade, reunir no pacto ou no simbólico). Render-se e render armas sem derrota, sem memória nem projeto de guerra: fazer com que essa renúncia não seja também um ardil da sedução ou um estratagema suplementar do ciúme. Aqui, ainda, tudo permaneceria intacto — e o amor, um amor sem ciúme que deixaria ser o outro, depois da passagem de uma *via negativa*. Esta, a menos que eu a interprete livremente demais, não constitui somente um *movimento* ou um *momento* de desprendimento, uma ascese ou uma *kenose* provisória. O desprendimento deve permanecer em ação (portanto, renunciando à ação) para que o outro (amado) permaneça o outro. O outro é Deus ou qualquer um, precisamente, uma singularidade qualquer, a partir do momento em que qualquer outro é qualquer outro. Pois o mais difícil, ou até mesmo impossível, habita aí: aí onde o outro perde seu nome ou pode mudá-lo para se tornar qualquer outro. Passível e impassível, a *Gelassenheit* se exerce em nós, ela é *exercida* nessa indiferença pelo outro qualquer. Ela move-se* aí, e move sem mover. Isso explica, aliás, se não um certo quietismo,** ao

* Mas também «brinca, diverte-se, funciona, arrisca-se; joga, arremessa, compromete; ilude; zomba; desempenha (um papel)»: mais uma vez, os sentidos superpostos permitem direcionar a leitura para diversos caminhos. (N.T.)

** Do latim *quies*, quietude ou repouso completo, o quietismo é uma forma de misticismo cristão que designa a total passividade da alma feliz de ser unida a Deus, transformada por Ele e Nele. Proposta por Molinos,

menos o papel que a *Gelassenheit desempenha* no pensamento de Silesius, e, antes de mais nada, o que o próprio jogo, a paixão do jogo, não deixa de jogar no pensamento da criação divina:

GOtt spielt mit dem Geschöpffe.
Diss alles ist ein Spiel, dass Ihr die GOttheit macht:
Sie hat die Creatur umb Ihret willn erdacht.

Deus brinca com a criação.
Tudo isso é um jogo ao qual a deidade se permite
Ela imaginou a criatura para Seu prazer (II, 198).

— A teologia negativa somente pode, então, apresentar-se como uma das formas mais brincalhonas da criatura que participa desse jogo divino, pois "eu" sou "como" Deus, lembre-se. Permanece a questão daquilo que dá lugar a esse jogo, a questão do lugar aberto por esse jogo entre Deus e sua criação ou, em outros termos, pela ex-apropriação. Na máxima "*GOtt ausser Creatur*", o *ad-vérbio* que diz o lugar (*wo*) resume todo o enigma. Vá aonde você não pode ir, no impossível, é, no fundo, a única forma de ir ou de vir. Ir aonde é possível não é ir, é já estar lá e se paralisar na in-decisão do inacontecimento: "*Geh hin wo du nicht kanst: sih, wo du sihest nicht: Hör wo nichts schallt und klingt, so bistu wo GOtt spricht.*" Esse

---

pregava um estado contínuo de quietude e união com Deus, para que a alma se tornasse indiferente a qualquer obra e até mesmo à sua própria salvação. Molinos foi condenado pela Igreja em 1687.(N.T.)

advérbio de lugar (*wo*) diz o lugar do verbo de Deus, de Deus como verbo, e *Der Ort ist dass Wort* (I, 205) afirma de fato o lugar como palavra de Deus.

— Esse lugar é criado por Deus? Faz parte do jogo? Ou será o próprio Deus? Ou ainda o que precede, para torná-los possíveis, Deus e seu Jogo? Dito de outra maneira, resta saber se esse lugar não-sensível (invisível e inaudível) é aberto por Deus, pelo nome de Deus (o que talvez ainda fosse outra coisa) ou se é mais "antigo" do que o tempo da criação, do que o tempo, simplesmente, do que a história, a narrativa, a fala etc. Resta saber (além do saber) se o lugar é aberto pelo chamamento (a resposta, o acontecimento que chama a resposta, a revelação, a história) ou se permanece impassivelmente estrangeiro, como *Khôra*, a tudo que toma lugar e é substituído e joga nele, inclusive aquilo que se nomeia Deus. Chamemos o teste de *Khôra*...

— Temos escolha? Por que escolher entre os dois? É possível? Mas é verdade que esses dois "lugares", essas duas experiências do lugar, essas duas vias são, sem dúvida, de uma heterogeneidade absoluta. Um lugar exclui o outro, um transpõe o outro, um dispensa o outro, um é, absolutamente, *sem* o outro. Mas o que os relaciona ainda um ao outro é essa estranha preposição, *sem*, esse estranho *sem-com*, ou *com-sem* (*without*). A lógica dessa junção ou desse ajuntamento (conjunção-disjunção) permite e interdita, ao mesmo tempo, aquilo que poderíamos chamar

exemplarismo. Cada coisa, cada ente, você, eu, o outro, cada X, cada nome e cada nome de Deus pode tornar-se o exemplo de outros X substituíveis. Processo de formalização absoluta. Cada outro é cada outro. Um nome de Deus, em uma língua, uma frase, uma prece, torna-se um exemplo do nome e dos nomes de Deus e em seguida dos nomes em geral. *Il faut** escolher o *melhor* dos exemplos (e é necessariamente o bem absoluto, o *agathon*, que é, então, *epekeina tes ousias*), mas é o melhor *enquanto exemplo*: pelo que é e pelo que não é, pelo que é e pelo que representa, substitui, exemplifica. E o "il faut" (o melhor) é também um exemplo para todos os "il faut" que há e que pode haver.

"Il faut" não quer dizer somente é necessário, mas, em francês, etimologicamente, "cela manque", ou "fait défaut**". A falta ou privação jamais está distante.

— Se esse exemplarismo prescreve, ele une e separa ao mesmo tempo, desloca o melhor como o indiferente, tanto o melhor quanto o indiferente: *por um lado*, em uma via, uma eternidade profunda e abissal, fundamental, mas acessível ao messianismo em geral, à narrativa teleo-escatológica e a uma certa experiência ou revelação histórica (ou historial); *por outro lado*, em outra via, a intemporalidade de um abismo sem fundo nem superfície, uma impassibilidade absoluta (nem a

---

* É preciso. (N.R.)
** Respectivamente: isso falta, faz falta. (N.R.)

vida, nem a morte) que dá lugar a tudo aquilo que ela não é. De fato, dois abismos.

— Mas os dois abismos de que fala Silesius são dois exemplos do primeiro abismo, esse que você acaba de definir em primeiro lugar, se bem que ele não seja, em absoluto, exatamente o "primeiro". Silesius escreve:

Ein Abgrund rufft dem andern
Der Abgrund meines Geists rufft jmme mit Geschrey
Den Abgrund GOttes an: Sag welcher tieffer sey?

Um abismo chama outro
O abismo de meu espírito apela com seu clamor
O abismo de Deus: dize, qual é o mais profundo? (I, 68)

— É justamente esse singular exemplarismo que ao mesmo tempo enraíza e desenraíza o idioma. Cada idioma (por exemplo, a onto-teologia grega ou a revelação cristã) pode testemunhar por si mesmo e por aquilo que ele não é (ainda ou jamais será), sem que esse valor de testemunho (martírio) seja totalmente determinado pelo dentro do idioma (martírio cristão, por exemplo). Aí, nesse testemunho ofertado não a si, mas ao outro, produz-se o horizonte de tradutibilidade — portanto, de amizade, de comunidade universal, de descentramento europeu, para além dos valores de *philia*, de caridade, e tudo o que pode ser associado a isso, para além mesmo da interpretação européia do nome da Europa.

— Você quer insinuar que é sob essa condição que se pode organizar colóquios internacionais e interculturais sobre a "teologia negativa" (eu colocaria, agora, essa expressão entre aspas)?

— Por exemplo. De qualquer modo, é preciso pensar na possibilidade historial e anti-historial desse projeto. Você teria imaginado um tal colóquio há somente um século? Mas o que parece possível se torna, por isso mesmo, infinitamente problemático. Esse duplo paradoxo se parece com uma dupla aporia: negação e re-afirmação simultâneas da onto-teologia e da metafísica gregas, desenraizamento e expansão do cristianismo, na Europa e fora da Europa, no próprio momento em que as vocações, como nos indicam certas estatísticas, parecem se enfraquecer...

— Penso no que ocorre na própria Europa, em que o papa apela para a constituição ou a restauração de uma Europa unida na cristandade — que seria sua própria essência e sua destinação. Ele tenta demonstrar, no decorrer de suas viagens, que a vitória sobre os totalitarismos do Leste é obtida graças e em nome do cristianismo. No decorrer da chamada guerra do Golfo, as democracias ocidentais coalizadas freqüentemente mantiveram um discurso cristão, mesmo falando do direito internacional. Haveria coisas demais para dizer aqui a esse respeito, e esse não é o tema do colóquio.

— Por um lado, essa negação como reafirmação parece acorrentar duplamente o impasse logocêntrico da domesticidade européia (e a Ín-

dia, sob este ponto de vista, não é o outro absoluto da Europa). Mas, por outro lado, é também aquilo que, operando sobre a borda aberta dessa interioridade ou dessa intimidade, *deixa* a passagem, *deixa ser o outro*.

— Deixar, eis uma palavra difícil de traduzir. Como a traduzirás? Por "*to leave*", como na frase que não tardará a vir daqui a pouco, quando deveremos nos deixar (eu o deixo, eu parto, *I leave*), ou então "*to let*"?

— É ao idioma alemão que aqui recorreremos. Silesius escreve na tradição da *Gelassenheit*, que vai de Eckhart, como notamos há pouco, a Heidegger. É preciso tudo deixar, deixar toda "qualquer coisa" por amor de Deus e, sem dúvida, deixar o próprio Deus, abandoná-lo, isto é, ao mesmo tempo deixá-lo e (mas) deixá-lo* (ser para além de ser-qualquer coisa). Exceto seu nome — que é preciso calar aí aonde ele próprio vai para *chegar*, no seu próprio apagamento:

> *Dass etwas muss man lassen.*
> Mensch so du Etwas liebst, so liebstu nichts fürahr:
> Gott ist nicht diss und dass, drumb lass dass *Etwas gar.*
>
> O qualquer coisa, é preciso deixá-lo.

---

* Derrida usa aqui *quitter* e *laisser*, mas sempre no sentido de «deixar». Contudo, *laisser* pode ser lido como «não intervir, consentir, permitir; abandonar, relachar; reservar, abandonar; retirar; perder; ceder; legar, transmitir; cessar» etc. E *quitter* tem, como outras acepções, «liberar, renunciar; romper; ir, partir; emigrar, expatriar, mudar; deixar; tirar» etc. Escolhi sempre a tradução «deixar» por ser recorrente na frase e nas idéias que coloca. (N.T.)

Homem, se tu amas qualquer coisa, então tu
não amas nada verdadeiramente.
Deus não é isto e aquilo, abandona então para
sempre
o qualquer coisa (I, 44).

ou ainda

Die geheimste Gelassenheit.
Gelasseinheit fäht GOtt: GOtt aber selbst zulassen,
Ist ein Gelassenheit die wenig Menschen fasen.

O abandono mais secreto.
O abandono é capaz de apreender Deus; mas
abandonar o próprio Deus,
Eis um abandono que poucos homens são
capazes de apreender (II, 92).

— O abandono *dessa Gelassenheit*, o abandono *a* essa *Gelassenheit* não exclui o prazer ou o gozo, ao contrário, provoca-os. Ele abre o jogo de Deus (de Deus e com Deus, de Deus consigo e com a criação); ele abre uma paixão ao gozo de Deus:

Wie kan man GOttes geniessen.
GOtt ist ein Einges Ein, wer seiner wil geniessen,
Muss sich nicht weninger als Er, in Ihn einschliessen.

Como se pode gozar Deus.
Deus é um Um único; quem quiser gozá-Lo
Deve, não menos que ele, fechar-se Nele (I, 83).

— Deixar a passagem ao outro, ao completamente outro é hospitalidade. Uma dupla hospitalidade: aquela que tem a forma de Babel (a construção da torre, o apelo à tradução universal,

mas também a violenta imposição do nome, da língua e do idioma) e aquela (uma outra, a mesma) da *desconstrução* da torre de Babel. Os dois desígnios são movidos por um certo desejo de comunidade universal, para além do deserto de uma árida formalização, isto é, para além da própria economia. Mas os dois devem tratar com aquilo que elas pretendem evitar: o próprio intratável. O desejo de Deus, Deus como o outro nome do desejo trata, no deserto, com o ateísmo radical.

— A ouvi-lo, tem-se cada vez mais o sentimento de que *deserto* é o outro nome, senão o próprio lugar do *desejo.* E o tom às vezes oracular da apófase, há pouco aludíamos a isso, ressoa freqüentemente em um deserto, o que não quer dizer a mesma coisa que pregar no deserto.

— O movimento na direção da língua universal oscila entre o formalismo ou a tecno-cientificidade mais pobre, mais árida, a mais desértica, de fato, e, por outro lado, uma espécie de colméia universal de segredos invioláveis, de idiomas que não se traduzem jamais, a não ser como selos intraduzíveis. Nessa oscilação, a "teologia negativa" é tomada, compreendida e compreensiva ao mesmo tempo. Mas a narrativa babélica (construção e desconstrução, simultaneamente) é ainda uma história. Por demais cheia de sentidos. Aqui, o limite invisível passaria menos entre o projeto babélico e sua desconstrução do que entre o lugar babélico (acontecimento, *Ereignis*, história, revelação, escato-teleologia, messianismo, endereço, destinação, resposta e responsabilidade, constru-

ção e desconstrução) e "alguma coisa" sem coisa, como uma indesconstrutível *Khôra*, aquela que se precede ela mesma no teste, como se fossem duas, ela e seu duplo: o lugar que dá lugar a Babel seria indesconstrutível, não como uma construção cujas fundações fossem seguras, ao abrigo de qualquer desconstrução interna ou externa, mas como o próprio espaçamento da desconstrução. É aí que isso se passa e que há essas "coisas" que chamamos, por exemplo, a teologia negativa e seus análogos, a desconstrução e seus análogos, este colóquio e seus análogos.

— O que você quer dizer, apoiando-se nessas "analogias"? Que há uma chance singular na transferência ou na tradução daquilo do que a teologia negativa seria uma espécie de *analogon* ou de equivalente geral, na tradutibilidade que arranca, mas que também devolve esse *analogon* à sua economia grega ou cristã? Que essa possibilidade seria a de uma singularidade que faz atualmente algo diferente de se perder na comunidade?

— Talvez. Mas eu não falaria ainda de comunidade ou de singularidade humana, nem mesmo antropo-teocêntrica, nem mesmo de um *Gevier* do qual aquilo que se chama "animal" seria um mortal passado sob silêncio. Sim, a *via negativa* seria talvez, atualmente, a passagem do idioma no deserto mais comum, como a possibilidade do direito e de um outro tratado de paz universal (para além do que se chama, hoje em dia, o direito internacional, essa coisa muito positiva, mas ainda tão tributária do conceito europeu do Estado e do

direito, portanto, tão fácil de ser usada por Estados particulares): a possibilidade de uma promessa e de um anúncio, em todo caso.

— Você chegaria a dizer que há, atualmente, uma "política" e um "direito" da teologia negativa? Uma lição jurídico-política a ser tirada da possibilidade dessa teologia?

— Não, não a tirar, não a deduzir como de um programa, de premissas ou de axiomas. Mas não haveria mais "política", "direito" ou "moral" sem essa possibilidade, essa mesma que nos obriga, doravante, a colocar estas palavras entre aspas. Seu sentido terá estremecido.

— Mas você admite, ao mesmo tempo, que "sem" e "não sem" sejam as palavras mais difícies de dizer e de ouvir, as mais impensáveis ou as mais impossíveis. O que quer dizer Silesius, por exemplo, quando nos deixa a *herança* desta máxima:

> *Kein Todt ist ohn ein Leben.*
>
> Nenhuma morte é sem vida (I, 36).

ou, melhor ainda:

> *Nichts lebet ohne Sterben.*
> *GOtt selber, wenn Er dir wil leben, muss ersterben:*
> *Wie dänckstu ohne Tod sein Leben zuererben.*
>
> Nada vive sem morrer.
> O próprio Deus, se quiser viver por ti, deve morrer:
> Como tu pensas, sem morte, herdar sua vida? (I, 33).

— Já se escreveu algo mais profundo sobre a herança? Entendo isso como uma tese sobre o que quer dizer *herdeiro.* Tanto dar o nome quanto recebê-lo. Salvo —

— Sim, como o "sem", a herança, a filiação, se você preferir, é a coisa mais difícil de pensar e de "viver", de "morrer". Mas não se esqueça de que essas máximas de Silesius, principalmente aquelas que as cercam imediatamente (I, 30, 31, 32, 34 etc.), têm um sentido cristão, e os *postscripta* das máximas 31 e 32 ("Deus morre e vive em nós. Eu não morro nem vivo: Deus mesmo morre em mim" etc.) citam são Paulo para explicar *como se deve ler.* Eles aprendem a ler lendo são Paulo, e não de outra maneira. Um *post-scriptum* de leitura ou de auto-interpretação cristã pode comandar toda a perspectiva do *Pèlerin chérubinique,* e de todos os "sem", inclusive o "*GOtt mag nichts ohne mich*" (I, 96), inclusive o "*GOtt ist ohne Willen*" (I, 294) e, inclusive, queira Heidegger ou não, o "*Ohne Warumb*" de "*Die Rosist ohn warumb...*" (1, 289). Se Heidegger não quer, é preciso que escreva um outro *post-scriptum,* o que é sempre possível, e apresente uma outra experiência da herança.

A dificuldade do "sem" se propaga naquilo que se chama ainda a política, a moral ou o direito, que são tanto ameaçados quanto prometidos pela apófase. Tome o exemplo da democracia, da idéia de democracia, da democracia a-vir (nem a Idéia no sentido kantiano, nem o conceito atual, limitado e determinado da democracia, mas a democracia como herança de uma promessa). Seu caminho

talvez passe atualmente, no mundo, por, isto é, através das aporias da teologia negativa que acabamos de analisar tão esquematicamente.

— Como um caminho pode passar por aporias?

— Que seria um caminho sem aporias? Haveria uma via sem isso que rasga a via onde esta não é aberta, esteja ela barrada ou ainda *dissimulada na não-via? Não posso pensar uma via* sem a necessidade de decidir aí onde a decisão parece impossível. Nem uma decisão, e portanto uma responsabilidade, aí onde a decisão *já* é possível e programável. E falaríamos, poderíamos somente falar dessa coisa? Haveria uma voz para isso? Um nome?

— Reconheça que então a possibilidade de falar ou de andar parece igualmente impossível. Em todo caso, tão difícil que essa passagem pela aporia parece inicialmente (talvez) reservada, tal como um segredo, para poucos. Esse esoterismo parece estranho para uma democracia, mesmo para essa democracia a-vir, que você não define, da mesma forma que a apófase não define Deus. Seu a-vir seria ciumentamente pensado, velado, quase ensinado por poucos. Muito suspeito.

— Compreenda-me, trata-se de manter uma dupla injunção. Dois desejos concorrentes dividem a teologia apofática, à borda do não-desejo, ao redor do abismo e do caos de *Khôra*: o de ser compreendido por todos (comunidade, *koinè*) e o de guardar ou confiar o segredo nos limites bastante estritos daqueles que o entendem *bem*,

como segredo, e são, portanto, capazes ou dignos de guardá-lo. O segredo, assim como a democracia ou o segredo da democracia, não deve, aliás não pode ser confiado como herança a qualquer um. Ainda o paradoxo do exemplo: qualquer um (exemplo qualquer: amostragem) deve também dar o *bom* exemplo. Compreenda-me, quando digo isso, cito ainda Silesius, nessa espécie de *post-scriptum* que ele adiciona à máxima sobre "o silêncio bem-aventurado" (*Das seelige Stilleschweigen.* I, 19). Trata-se de bem compreender um silêncio, como aliás a *Gelassenheit:*

> *Wie seelig ist der Mensch, der weder wil noch weiss!*
>
> Bem-aventurado o homem que nem quer, nem sabe!

E eis aqui a Nota Bene em *post-scriptum:*

> *Der GOtt (versteh mich recht) nicht gibet Lob noch Preiss.*
>
> A Deus (compreenda-me bem) (ele) não concede nem
> louvores nem glória.

E você se lembra de que "poucos homens" estão prontos a apreender a *Gelassenheit* exemplar, aquela que não apreende somente, mas sabe abandonar Deus (II, 92). O segredo reservado, o mais refinado, o mais raro é o de uma Gelassenheit e não de outra, desta aqui, e não de outra que se

lhe assemelhe, desse deixar-a-outra-aqui e não da outra. De onde seria dada (pelo quê? por quem?) essa serenidade do abandono, essa que se ouviria ainda, para além de todo saber, a não dar a Deus, nem mesmo Adeus, nem mesmo em seu nome?

— Dar um nome é ainda dar? É dar alguma coisa? E outra coisa, sempre, que não um cognome, Deus ou *Khôra*, por exemplo...

— Pode-se duvidar, a partir do momento em que não somente o nome não é nada, ou em todo caso não é a "coisa" que nomeia, não é o "nomeável" ou o renomado, mas corre também o risco de encadear, assujeitar ou comprometer o outro, de ligar o chamado, de chamá-lo a responder antes de qualquer decisão ou qualquer deliberação, antes mesmo de qualquer liberdade. Paixão determinada, aliança tanto prescrita quanto prometida. Apesar disso, se o nome jamais pertence, originariamente, e em todo rigor, a quem o recebe, já não mais pertence, desde o primeiro momento, a quem o dá. Mais do que nunca, segundo a fórmula que assombra nossa tradição, de Plotino a Heidegger, que não o cita, a Lacan, que não cita nem um nem outro,[12] o dom do nome dá aquilo que ele não tem, aquilo em que consiste talvez, antes de mais nada, a essência, isto é, para além do ser, a inessência do dom.

— Uma última questão. Como já se entrevê talvez melhor, Angelus Silesius não representa o todo, nem mesmo o melhor exemplo da

teologia negativa "clássica" ou canônica. Por que reconduzir tudo a ele?

— É preciso acreditar aqui no acidente ou na contingência de uma história: uma probabilidade autobiográfica, se quiser, que me ocorre neste verão. Dado tal livro, o *Pèlerin chérubinique* (quase, excertos somente), escolhi levá-lo comigo a este lugar de família, para velar uma mãe que docemente nos deixa, e que não sabe mais nomear. Silesius começa a me ser mais familiar, embora permanecendo desconhecido, e amigável. Voltei a ele nestes últimos tempos, como em segredo, por causa de sentenças que não citei hoje. Além disso, ele ocupa pouco lugar na viagem (70 páginas). A teologia negativa, nós o dissemos suficientemente, não é também a formalização mais econômica? A maior potência do possível? Uma reserva de linguagem quase inesgotável em tão poucas palavras? Literatura inexaurivelmente elíptica, taciturna, críptica, obstinadamente retraída a qualquer literatura e, apesar disso, inacessível aí mesmo onde parece se manifestar, exasperação de um ciúme que a paixão enleva para além de si mesma, acreditaríamos ter sido feita para o deserto ou para o exílio. Ela mantém o desejo na expectativa e, dizendo sempre muito ou muito pouco, ela o deixa a cada vez, sem deixá-lo jamais.

NOTAS

1. *"Bei jenen Mystikern gibt es einige Stellen, die ausserordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend, sowie ich Gleisches bisweilen in den deutschen — im übrigen schönen — Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt..."* Leibniz, carta a Pacius, 28 de janeiro de 1695 (*Leibnitii opera*, Dutens, VI, p. 56). Citado por Heidegger, em *Der Satz vom Grund*, Neske, 1957, p. 68.

2. Silesius, *La Rose est sans pourquoi* (excertos do *Pèlerin chérubinique*, tradução de Roger Munier, Paris, Artfuyen, 1988). Modifico quase sempre a tradução e reproduzo a versão original em alemão antigo, tal como se acha publicada na edição completa do *Cherubinischer Wandersmann*, por Henri Plard, Paris, Aubier, 1946 (edição bilíngüe). Algumas das máximas citadas remetem a essa edição e não se encontram nos excertos apresentados em *La Rose est sans pourquoi* por Roger Munier, que publica igualmente, por outro lado, uma edição integral sob o nome de *L'Errant chérubinique* (Paris, Planète, 1970, Prefácio de Roger Laporte).

3. Mark Taylor, "nO nOt nO", *O.C.*, pp. 176 e 186 (veja a advertência).

4. Cf. principalmente "Psyché, inventions de lautre", em *Psyché, inventions de lautre*, Paris, Galilée, 1987, p. 59 e *passim*.

5. Cf. J. Derrida, *Donner le temps*, 1. *La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991 (inúmeras referências sobre esse assunto estão aí reunidas, pp. 9-10.

6. *Sein und Zeit*, § 50, p. 250. Sobre este tema heideggeriano, cf. *Apories* (*mourir— sattendre aux "limites de la vérité"*) (a ser publicado, Galilée, 1993).

7. Cf. "Comment ne pas parler", *O.C.*, pp. 590 ss.

8. *O.C.*, por exemplo, pp. 168 e 187.

9. Cf. Jacques Derrida, "The politics of friendship", *The Journal of Philosophy*, *35* (11), novembro de 1988. Nele se encontra o resumo muito esquemático de uma pesquisa em curso sobre a história e os traços maiores — ou canônicos — do conceito de amizade.

10. *O.C.*, pp. 174-175.

11. Cf. "Nombre de oui", em Psyché, Inventions de lautre, *op. cit.*, pp. 646 ss.

12. Sobre Plotino, cf. mais acima, p. 83. Sobre Heidegger e Lacan, cf. *Donner le temps*, *op. cit.*, pp. 12-13, nota 1.

NOTA DO EDITOR FRANCÊS

Cada um dos três ensaios, *Paixões, Salvo o nome, Khôra,* forma uma obra independente e pode ser lido enquanto tal. Se, todavia, foi julgado oportuno publicá-los simultaneamente é porque, apesar da origem específica de cada um deles, o fio de uma mesma temática os atravessa. Eles formam uma espécie de *Ensaio sobre o nome* — em três capítulos ou três tempos. Três ficções também. Seguindo os sinais que, em silêncio, os personagens de tais ficções dirigem uns aos outros, podemos ouvir ressoar a questão do nome, aí onde ela hesita no limiar da evocação, da demanda ou da promessa, antes ou depois da resposta.

O nome: Que se chama assim? Que se entende sob o nome de nome? E o que acontece quando se dá um nome? O que se dá, então? Não se oferece uma coisa, não se entrega nada e, apesar disso, alguma coisa advém que volta a dar, como havia dito Plotino a respeito do Bem, aquilo que não se tem. O que acontece, sobretudo quando é preciso *sobre*nomear, re-nomeando aí onde, justamente, o nome vem a faltar? O que faz do nome próprio uma espécie de *sobre*nome, de pseudônimo ou de criptônimo ao mesmo tempo singular e singularmente intraduzível?